



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/114066>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

4343

Saudara Bersaudara



Molukse identiteit in processen van cultuurverandering

Elias Rinsampessy

Saudara Bersaudara

SAUDARA BERSAUDARA

MOLUKSE IDENTITEIT IN PROCESSEN
VAN CULTUURVERANDERING.

een wetenschappelijke proeve
op het gebied van de Sociale Wetenschappen,
in het bijzonder de culturele antropologie.

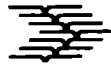
proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen
volgens besluit van het College van Decanen
in het openbaar te verdedigen
op donderdag 26 maart 1992
des namiddags om 3.30 uur

door

Elias Rinsampessy

geboren op 1 mei 1947
in Koepang - Timor (Indonesië)



Van Gorcum, Assen
Pattimura, Wychen

Promotor: Prof. Dr. A.A. Trouwborst.

Dit boek wordt opgedragen aan mijn vader en moeder,
Christoffel Rinsampessy en Martha Rinsampessy-Kessebaten,
mijn kinderen Esther, Simeon, David en Rebecca, en
mijn broers en zusters.

Omslagfoto: Otto Tatipikalawan

Deze uitgave werd mede mogelijk door financiële ondersteuning van het
Bureau Ombudswerk van de Gemeente Nijmegen, de Generale Diaconale
Raden en de Stichting ICCAN.

Inhoudsopgave

Voorwoord	XI
Inleiding	1
DEEL I PROBLEEMSTELLING, THEORETISCH KADER EN METHODE VAN ONDERZOEK	
Hoofdstuk 1 Doel- en probleemstelling	4
1.1 Inleiding	4
1.2 Doel- en probleemstelling	6
1.3 Argumentatie en toelichting	8
Hoofdstuk 2 Etniciteit en etnische identiteit binnen de antropologie	10
2.1 Inleiding	10
2.2 De opvatting van Fredrik Barth over etnische groepen en grenzen	13
<i>Etnische grenzen</i>	16
<i>Etnische identiteit</i>	17
<i>Molukkers</i>	19
2.3 Het begrip symbool bij Abner Cohen	20
2.4 De relevantie van Barth en Cohen voor de probleem- stelling	22
Hoofdstuk 3 Methoden van onderzoek	24
3.1 Inleiding	24
3.2 De rol van de onderzoeker uit de eigen groep	25
3.3 Omgaan met weerstanden in dit onderzoek	28
3.4 Opzet, fasering en afronding van de studie	31
Noten	33
Samenvatting	33
DEEL II DE ETNISCHE FACTOR IN MOLUKSE FAMILIES	
Inleiding	36

Hoofdstuk 4 Het 'traditionele' gezinstype binnen de Molukse	
gemeenschap	39
4.1 Inleiding	39
4.2 Adat-istiadat: pela- en bongso'schappen en	
mata-rumah's	42
<i>Adat, negeri en adat-istiadat</i>	44
4.3 Cultuur en opvoedingssymbolen	47
<i>Taal en opvoeding</i>	52
<i>Geloof en opvoeding 'de piring natzar'</i>	53
4.4 Verwantschap en huwelijk	55
4.5 Blijven of terugkeren	57
4.6 Nederlands of Moluks	58
<i>Geloof, kerk, piring natzar</i>	60
<i>Vriendenkring en sociale contacten</i>	60
4.7 Maatschappelijke problematiek	63
<i>Samenwonen</i>	65
<i>Opvoedingssituaties</i>	66
Noten	67
 Hoofdstuk 5 Gemengde huwelijken en biculturele relaties onder	
Molukkers	69
5.1 Inleiding	69
5.2 Familie Riry uit Hoogkerk	70
<i>Kawin Adat, het pelaschap en de mata-rumah</i>	73
<i>Opgroeien in de wijk</i>	74
<i>Kerk en wijkraad</i>	75
<i>Buren</i>	75
5.3 Gemengd gehuwd in een Nederlandse woonomgeving	77
<i>Verwantschapsrelatie en huwelijk</i>	78
<i>Taal, religie en opvoeding</i>	79
<i>Buren en vrienden</i>	79
<i>Samenwonen</i>	80
<i>Echtscheiding</i>	81
 Hoofdstuk 6 Dilemma's in culturele, sociale en politieke situaties	83
6.1 Inleiding	83
6.2 Opvattingen over het huwelijk en de bruidsschat	83
<i>Verliefd zijn op pela</i>	84
<i>'Bajar Harta' (het betalen van de bruidsschat)</i>	86
<i>'Samenwonen met een bongso'</i>	89
<i>De belofte (de eed) van Hatoemoeri</i>	89
<i>Getrouwd met een pela</i>	90

6.3	Taal en communicatie	91
6.4	RMS'er, Anak-Tenggara of Molukker	93
	<i>'Anak-Tenggara' (Kind der Zuidoost-Molukken)</i>	93
	<i>Maluku als emancipatorische term</i>	94
Hoofdstuk 7	Residentiële concentratie, enculturatie van cultuursymbolen en intergenerationele mobiliteit	96
7.1	Inleiding	96
7.2	De relaties tussen residentiële concentratie en Molukse identiteit	96
7.3	Geografische mobiliteit en continuïteit van de Molukse gemeenschap	97
7.4	De relatie tussen gemengde huwelijken en Molukse identiteit	99
7.5	Geografische- en intergenerationele mobiliteit, residentiële concentratie en enculturatie van cultuursymbolen	100
	<i>De eerste generatie Molukkers</i>	100
	<i>De tweede generatie Molukkers</i>	109
	<i>Derde- en vierde generatie Molukkers</i>	118
7.6	Grenzen en profilering van de Molukse identiteit in Molukse families	119
	<i>Grenzen</i>	120
	<i>Noten</i>	128
Samenvatting		128
 DEEL III ETNICITEIT EN ETNISCHE IDENTITEIT IN MOLUKSE ORGANISATIES		
Inleiding		132
Hoofdstuk 8	De Molukse religieuze organisaties	136
8.1	Inleiding	136
8.2	De protestantse Molukkers	136
	<i>De dominee 'pendeta'</i>	138
	<i>De taal in de kerk</i>	139
	<i>De betekenis van de kerk voor de Molukse gemeenschap</i>	139
	<i>Zondag en het Avondmaal</i>	142
	<i>Kerk en maatschappelijke knelpunten in de samenleving</i>	143
8.3	De katholieke Molukkers	145

8.4 De Islamitische Molukkers	146
<i>De vijf zuilen van de Islam</i>	147
<i>Het pelaschap tussen Moslims en Christenen</i>	150
Hoofdstuk 9 De dorps- en familiegeenootschappen	151
9.1 Inleiding	151
9.2 'Kumpulan's' en hulpverleningsvormen in de Molukse gemeenschap	152
<i>Hulpverlening bij overlijden</i>	153
<i>Ondersteuning van dorpen op de Molukken</i>	154
9.3 Kumpulan als bewaker van de pela-verbanden	156
Hoofdstuk 10 Molukse politieke belangenorganisaties en het radikaliseringproces onder Molukse jongeren	158
10.1 Inleiding	158
10.2 De Molukse politieke belangenorganisaties	159
<i>Van CRAMS tot Badan Persatuan</i>	159
<i>CRAMS-groepen</i>	160
<i>BPRMS-groepen</i>	162
<i>KRPPT</i>	162
<i>Bundeling van groepen</i>	162
<i>Badan Persatuan</i>	163
10.3 De betekenis van Molukse sociale en politieke belangenorganisaties	169
10.4 Radikalisering en veranderende visies onder Molukse jongeren	172
<i>Het streven naar een onafhankelijke Republiek der Zuidmolukken (R.M.S)</i>	174
<i>Ondersteuning van het verzet in Indonesië en in de Molukken in het bijzonder</i>	176
<i>Oriëntatierizen, ontwikkelingsprojecten en repatriëringmogelijkheden</i>	177
<i>Integratie en emancipatie: 'De ontwikkeling van een nieuwe etnische identiteit'</i>	185
Hoofdstuk 11 Het Moluks welzijnswerk	187
11.1 Inleiding	187
11.2 Van ICCAN tot Gabungan Jajasan Maluku	187
11.3 Stichting Muhabbat. Het Moluks diaconaal- maatschappelijk werk	192
<i>Maatschappelijke problemen en taboes</i>	193
<i>Projecten</i>	197

<i>Muhabbat's visie</i>	201
11.4 Het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers	202
<i>Het dilemma tussen emancipatie en monopolisering van machtsposities</i>	207
<i>De relatie tussen IWM en Badan Persatuan</i>	212
<i>De relatie tussen IWM met LSEM en het Landelijk Dekkend Netwerk</i>	214
11.5 Stichting Tjandu en de Molukse drugshulpverlening	219
<i>De lokale drughulpverlening</i>	223
<i>Het landelijk ontwenningencentrum voor Molukse ex-drugverslaafden</i>	225
11.6 Gabungan Jajasan ² Maluku en de samenlevingsopbouw	225
11.7 Dilemma's en knelpunten in het Moluks welzijnswerk	228
Hoofdstuk 12 De positie van Molukse vrouwenorganisaties	234
12.1 Inleiding	234
12.2 De traditionele samenleving	234
12.3 Het tangsi-leven	235
12.4 De situatie in Nederland	236
<i>De man-vrouw verhouding</i>	237
<i>Emancipatie</i>	238
12.5 Molukse vrouwenorganisaties	238
<i>Perkumpulan Kaum Ibu Kristen Maluku(P.I.K.I.M.)</i>	239
<i>Gerakan Wanita² Pattimura</i>	239
<i>Kelompok Aktivitas Umum untuk Wanita² Maluku</i>	244
Noten	246
Hoofdstuk 13 De positie en de betekenis van Molukse intellectuelen	247
13.1 Inleiding	247
13.2 Molukse intellectuelen en de Molukse gemeenschap	247
<i>De eerste generatie intellectuelen</i>	248
<i>De 'tussengeneratie'</i>	249
13.3 Molukse intellectuelen, voorhoede of elite?	250
Samenvatting	253
DEEL IV ETNISCHE IDENTITEIT IN PROCESSEN VAN CULTUURVERANDERING	
Inleiding	256
Hoofdstuk 14 Etnische identiteit, enculturatie van cultuursymbolen en geografische mobiliteit	259

14.1 Inleiding	259
14.2 Het Moluks gezins- en familielevens	260
14.3 Markering en profilering in de identiteitsvorming van Molukkers	262
<i>Typologie Molukker</i>	269
14.4 Profilering en emancipatie in interetnisch perspectief	272
Bibliografie	274
Maleise woordenlijst en uitdrukkingen	279
Curriculum Vitae	285
Samenvatting	286
Summary	296

Voorwoord

Saudara Bersaudara is een begrip dat in veel situaties waar Molukkers bij elkaar komen wordt gehanteerd. Het begrip heeft vele betekenissen en is voor velerlei uitleg vatbaar.

Voor mij symboliseert het deels een vorm van verbroedering in de brede zin van het woord, deels geeft het een duidelijke indicatie naar een verwantschapsband. Bij doop- en belijdenisfeesten, maar ook bij begrafenissen en andere plechtige bijeenkomsten wordt het begrip 'Saudara Bersaudara' gehanteerd om de collectiviteit en de onderlinge solidariteit aan te geven. In de moderne westerse maatschappij, waar het individu een belangrijke plaats inneemt zal ook het begrip 'Saudara Bersaudara' een nieuwe inhoud krijgen. Het zal - naast het accent op de collectiviteit - voor het individu ook een stimulans tot participeren moeten inhouden, omdat 'Saudara Bersaudara' een integratie betekent van het collectief en het individueel belang. Tegen die achtergrond wil ik alle mensen bedanken die mij op allerlei manieren hebben geholpen. Hun geduld en gastvrijheid heb ik vaak op de proef gesteld. Enkelen van hen wil ik bovendien persoonlijk bedanken. In de eerste plaats is dat Albert Trouwborst, die in de afgelopen jaren een immens geduld met mij heeft gehad en iedere keer tijd vrijmaakte om mij te begeleiden. Gaarne wil ik degenen die het manuscript in verschillende fasen van bewerking geheel of gedeeltelijk kritisch met mij besproken hebben voor hun inzet en bijdrage bedanken. Ik denk hierbij aan dr. Jan Verhagen, drs. Lasmi Sangidi, drs. B. Verbogt, drs. Dick Boukema, Anna de Mey, drs. Mo van Dijk, mijn collega's van het Bureau Ombudswerk: Catharina Dracopoulou, Cune van der Hulst en Jacqueline Ruhl, die veel geduld voor mij hebben opgebracht en mij in mijn zoektocht naar een afronding daadwerkelijk hebben bijgestaan.

Tenslotte, maar niet als minder belangrijk wil ik de administratieve medewerkers van Muhabbat bedanken, die veel vrije tijd hebben opgeofferd om het manuscript uit te typen: Irene Vreven-Leuwol, Nonna van Peer-Tahapary, Hanock Raja Boean. Gijs Latuny wil ik in het bijzonder bedanken vanwege zijn doorzettingsvermogen om op de computer tot op het laatste moment de correcties door te voeren. De totstandkoming van deze studie is voor mij persoonlijk het resultaat van 'Saudara Bersaudara'.

Elias Rinsampessy

Inleiding

Hoewel men niet nauwkeurig weet hoeveel Molukkers op dit ogenblik in Nederland wonen wordt het aantal Molukkers geschat op 42000 personen. (Penninx R. 1988,218) Een belangrijk deel van de Molukkers woont nog in de voor Molukkers gebouwde wijken. Het feit dat er geen nieuwe woonwijken worden gebouwd heeft tot gevolg dat steeds meer Molukkers - in het bijzonder de jongeren en de jonge Molukse gezinnen - buiten de bestaande woonwijken gaan wonen. Volgens een onderzoek van Tuynman-Kret M. getiteld 'Molukkers van huis uit' in 52 gemeenten met Molukse inwoners kan worden gesteld dat 56,1% van de Molukkers nog in woonwijken gehuisvest is, 10,6% in bepaalde clusters en 33,3% verspreid tussen de Nederlandse bevolking (Tuynman-Kret M. 1985,99).

In Nederland zijn circa zestig Molukse gemeenschappen verspreid over verschillende Nederlandse gemeenten. In het kader van de collectieve herhuisvesting van Molukkers begin jaren zestig ontstonden in vele Nederlandse gemeenten de zgn. open woonwijken. Deze vorm van collectieve herhuisvesting werd bepleit door de commissie Verwey-Jonker, omdat deze zou moeten dienen als overgangsfase naar een integratie van de Molukkers in de Nederlandse samenleving. Dit pleidooi was een compromis tussen verspreide huisvesting en al te grote concentraties van Molukkers in een bepaalde gemeente.

Het beeld dat veel Nederlanders, maar niet in de laatste plaats de Nederlandse overheid van Molukkers hebben, is dat de Molukkers zich isoleren van de Nederlandse samenleving en dat zij een relatief gesloten groep vormen. Ook Molukse leiders zien vaak het leven in een woonwijk als een belangrijke voorwaarde voor het behoud van de eigen Molukse identiteit, waardoor het beeld van isolationisme versterkt wordt. In feite is in de afgelopen decennia van isolatie nauwelijks sprake.

In deze studie is getracht inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling van een etnische identiteit onder de in Nederland wonende Molukkers. De ontwikkeling van een etnische identiteit wordt geplaatst in processen van cultuurverandering, waarbij de geografische mobiliteit en de enculturatie van cultuursymbolen belangrijke indicatoren zijn. De operationalisatie van het begrip etnische identiteit vindt hier vooral plaats via een studie van gezins- en familieverbanden en van Molukse organisaties.

De studie is ingedeeld in vier delen en 14 hoofdstukken. Het eerste deel

met de hoofdstukken 1, 2, en 3 behandelt de probleemstelling, het theoretisch kader en de methode van onderzoek. In dit deel is onder andere getracht zowel de benaderingswijze van de Noorse antropoloog Fredrik Barth over etnische groepen en grenzen als het symboolbegrip van de Amerikaanse socioloog Abner Cohen nader toe te lichten.

Het tweede deel beslaat de hoofdstukken 4 tot en met 7. In deze hoofdstukken is ingegaan op de betekenis van de etnische factor in Molukse families, waarbij aan de orde zijn gesteld de verschillende woonsituaties en samenlevingsvormen, waar de enculturatie van cultuursymbolen plaatsvinden. Ook zijn aan de orde gesteld de verschillende culturele, sociale en politieke dilemma's waarmee vooral jongeren geconfronteerd worden.

Hoofdstuk 4 behandelt het 'traditionele' gezinstype binnen de Molukse gemeenschap. Hoofdstuk 5 geeft een beschrijving van de gemengde huwelijken en bi-culturele situaties binnen de Molukse gemeenschap. In hoofdstuk 6 bespreek ik de dilemma's in cultureel, sociaal en politiek opzicht.

Veel aandacht is besteed, in het bijzonder in hoofdstuk 7, aan de consequenties van residentiële concentratie en geografische mobiliteit voor de enculturatie van cultuursymbolen voor de verschillende generaties en leeftijdsgroepen binnen de Molukse gemeenschap.

Deel III bevat een bespreking van de verschillende Molukse religieuze, culturele, politieke en welzijnsorganisaties. Ook is ingegaan op de positie van Molukse vrouwenorganisaties en de intellectuelen. Hoofdstuk 8 geeft een schets van de Molukse religieuze organisaties. Hoofdstuk 9 beschrijft de dorps en familiegeenootschappen. In hoofdstuk 10 besteed ik aandacht aan de Molukse politieke belangenorganisaties en het radicaliseringsproces onder Molukse jongeren. In hoofdstuk 11 bespreek ik het Moluks welzijnswerk. Hoofdstuk 12 geeft een schets van de positie van Molukse vrouwenorganisaties. De positie en de betekenis van Molukse intellectuelen beschrijf ik in hoofdstuk 13. Tenslotte is in hoofdstuk 14 van deel IV aandacht besteed aan het proces van markering en profilering van de Molukse identiteit.

Elias Rinsampessy

Deel I Probleemstelling, theoretisch kader en methode van onderzoek

1 Doel- en probleemstelling

1.1 Inleiding

Eind 1977 hield ik op de politiekaderschool te Apeldoorn een lezing over de problematiek van de etnische minderheden in Nederland, waarbij ik specifieke aandacht besteedde aan het Molukse vraagstuk.

De aanleiding tot de lezing was een aanbeveling van een collega antropoloog die mij bij de leiding van de kaderschool had genoemd als iemand die als wetenschapper en Molukker de problematiek van etnische minderheden en met name die van Molukkers vanuit meerdere gezichtspunten voor de politiemensen zou kunnen behandelen.

De meeste vragen, die mij tijdens de lezing werden gesteld, bleken betrekking te hebben op de moeilijke interetnische relaties tussen de autochtone -Nederlandse- bevolking en de Molukse gemeenschap in Nederland.

Een ervan luidde:

Meneer Rinsampessy, bij de begrafenis (1977) van de kapers zag het op het televisiescherm 'zwart' van de Molukkers.

Als de meerderheid van de Molukkers tegen geweld is, waarom zijn er dan zoveel Molukkers bij de begrafenis van de kapers? Is het niet zo dat dit een teken is van solidariteit met de kapers, met het RMS-ideaal en met het geweld dat door de kapers is gepleegd?

Ik kon de vragensteller uitleggen, dat verschillende factoren de aanwezigheid van zoveel Molukkers tijdens de begrafenis van de kapers verklaarden. De massale opkomst uit alle delen van Nederland op de begrafenis kon voor een deel verklaard worden uit identificatie met het RMS-ideaal. Maar dat was niet de enige reden, want in de stoet liepen fervente RMS-aanhangers, politiek gematigde Molukkers, en Molukkers met een Nederlands of Indonesisch paspoort. Misschien moest de belangrijkste factor wel gezocht worden in de verwantschapsrelaties binnen de Molukse gemeenschap.

Deze begrafenis was een voorbeeld van een maatschappelijke gebeurtenis, die door buitenstaanders niet zelden vanuit een gepolariseerd ingroup-outgroup perspectief wordt waargenomen en geïnterpreteerd.

De Molukkers die naar zo'n begrafenis gaan, doen dat bijvoorbeeld als

verwant of als lid van een politieke partij, of als vriend van de overledene. De participanten tijdens de begrafenis maken dus deel uit van uiteenlopende subgroepen, waarbij hun keuzen waarschijnlijk bepaald werden door identificatie met meer dan één subgroep. Het is aannemelijk, dat zowel participanten als buitenstaanders in hun keuzen geleid worden door bepaalde referentiekaders, zingevingen en verklaringen. Veel van deze zingevingen en verklaringen hebben een sociale inslag en vinden hun uitdrukking in verbale en non-verbale symbolen.

Uit de gestelde vraag kan onder meer afgeleid worden dat de onderhavige problematiek vanuit verschillende invalshoeken benaderd kan worden. Ook binnen de Molukse groepen bestaan verschillende visies ten aanzien van de participatie in de Nederlandse samenleving.

De Molukse bevolkingsgroep verblijft thans meer dan 40 jaar in Nederland. In die periode hebben zich talloze veranderingen voorgedaan, veranderingen die zich manifesteren op alle niveaus: het individu, de interpersoonlijke relaties (vriendschappen), het gezin, de verwantschapsrelaties, kerken en verenigingen alsook de Molukse gemeenschap als geheel. Veranderingen voltrekken zich bijvoorbeeld op het niveau van het gezin. Was het zo dat in de jaren vijftig Molukse gezinnen vrij groot waren - zes à tien kinderen - thans hebben de Molukse gezinnen zich zodanig aangepast dat twee tot maximaal drie kinderen een normaal verschijnsel zijn in de Molukse gemeenschap. Veranderingen vinden ook plaats in de positie van de kinderen. De Molukse ouders ontwikkelen in toenemende mate belangstelling voor het kind als een individu, dat eigen opvattingen heeft en zelf initiatief kan nemen. Een dergelijk initiatief, zo vindt men nu verdient aanmoediging en ondersteuning. Het gezin tendeert van een meer hiërarchisch en autoritair gezagsstructuur naar een meer egalitair en democratisch systeem, waarin de betrokkenen vanuit persoonlijke ervaringen en opvattingen participeren. Het toegenomen contact van Molukse gezinnen met de Nederlandse samenleving komt onder meer tot uitdrukking in de frequentie waarmee in het gezin Nederlands wordt gesproken en de grotere plaats, die Nederlandse boeken, tijdschriften en media als radio en tv in het huiselijk leven gaan innemen. Er is ook sprake van een toenemend aantal Moluks-Nederlandse huwelijken en relaties.

Parallel aan de democratisering van het Molukse gezin voltrekt zich een proces van individualisering in de Molukse persoonlijkheid. Naast de traditionele oriëntatie op waarden en normen van de Molukse bevolkingsgroep, op thema's binnen de familieverbanden, bestaat er voor de Molukse jongeren de oriëntatie op individuele autonomie en zelfbeschikking. Steeds meer Molukse jongeren streven ernaar 'zichzelf te zijn' en zichzelf als individu te ontplooiën. Dit gaat wel eens samen met materiële zelfstandigheid en het op zichzelf wonen. Tegelijkertijd proberen jongeren om binnen de groep een balans te vinden tussen individu en groep. In het denken van Molukse jongeren lijkt individualiteit in termen van oriëntatie op indi-

viduele doeleinden en strategieën (doel, denken en handelen), een grotere plaats in te nemen dan bij de oudere generatie. Ook in de meso-sector is er sprake van verandering in de Molukse gemeenschap. Zo lijkt het belang van de Molukse politieke belangenorganisaties af te nemen. De groei van de Molukse welzijnsorganisaties kan worden opgevat als een indicatie van toenemende integratie van de Molukse groep in de Nederlandse samenleving. Belangrijk is de plaats van de Molukse kerken en religieuze instituties voor de Molukkers. Ook hier zet het proces van secularisering in.

De Molukse kerken staan dan ook voor de noodzaak in hun beleid een antwoord te zoeken op de veranderende houding van Molukkers ten aanzien van de kerk. Veranderingen voltrekken zich eveneens op macro niveau. Op het politieke vlak bijvoorbeeld besteden de betreffende Molukse organisaties en groeperingen duidelijk meer energie en tijd aan de belangenbehartiging van de Molukse gemeenschap in Nederland dan aan de realisering van het RMS-ideaal.

Tot zover enkele voorbeelden van veranderingen in de Molukse gemeenschap in Nederland.

1.2 Doel- en probleemstelling

Tegen de achtergrond van de vele, zoals de juist genoemde, veranderingen wordt in deze studie getracht inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling van een etnische identiteit onder de in Nederland wonende Molukkers.

Etnische identiteit moet hier worden opgevat als het resultaat van processen van groepsidentificatie, die enerzijds bepaald worden door objectieve factoren zoals historische en culturele achtergrond (taal, religie, verwantschapsstructuren, sociale organisatie etc...), anderzijds subjectieve factoren van groepsategorisering die zowel door leden van de groep gehanteerd worden om de eigen groep te onderscheiden als door leden van andere groepen om de desbetreffende groep te identificeren als een te onderscheiden categorie.

Onder etnische identiteit wordt hier verstaan het beeld dat Molukkers van zichzelf hebben en naar anderen toe presenteren waardoor zij zich onderscheiden van de omringende samenleving. Dit beeld wordt gevormd door symbolen van zowel materiële als immateriële aard. Het wordt naar buiten toe gehanteerd, bijvoorbeeld in relaties met Nederlanders, Nederlandse instellingen en de overheid, maar ook naar binnen toe bij het regelen van interne verhoudingen. Identiteit in die zin opgevat is in belangrijke mate bepalend voor het optreden van Molukkers en voor hun interpretatie van de gebeurtenissen om hen heen. Intern kunnen de symbolen een mobiliserende en unificerende invloed uitoefenen, maar zij kunnen ook conflicten en tegenstellingen aanduiden en oproepen. Zij dienen verder om de sociale grenzen ten opzichte van de omgeving te markeren.

Ter illustratie het volgende: Bij Nederlanders bestaat het beeld dat Molukkers een vrij homogene bevolkingsgroep vormen en dat verwantschapsrelaties onder Molukkers erg sterk zijn, waardoor men elkaar in tijden van voor- en tegenspoed zal blijven helpen. Met dit beeld voor ogen kunnen Nederlanders Molukkers ervaren als een bevolkingsgroep met een hechte familieband en met vaak een collectief optreden tegenover Nederlanders. Dit betekent dat Molukkers, in het bijzonder Molukse leiders alles in het werk zullen stellen om het beeld dat Molukkers en Nederlanders van elkaar hebben te handhaven, want het wordt door Molukse leiders, maar zeer waarschijnlijk ook door veel leden van de Molukse bevolkingsgroep als positief ervaren. Molukse leiders hebben er baat bij, dat de Molukse gemeenschap bijvoorbeeld als een eenheid 'naar buiten' treedt. Dit versterkt hun leiderspositie. Dit betekent dat verschillen van mening, dan wel verdeeldheid onder Molukkers met betrekking tot het bovengenoemde, niet als positief zullen worden ervaren en geïnterpreteerd. Met andere woorden: naar binnen toe zullen symbolen als eenheid, solidariteit, collectiviteit, adatiadat, pela's etc. gehanteerd worden bij het regelen van interne verhoudingen.

Bij de operationalisatie van het begrip etnische identiteit moet vooral gedacht worden aan de betekenis van etnische symbolen in gezinnen, familieverbanden, organisaties op lokaal en landelijk niveau en bij Molukse groeperingen.

Belangrijk hierbij is de invloed van de omringende, in het bijzonder Nederlandse, samenleving op de ontwikkeling van de etnische identiteit onder Molukkers.

In samenhang met de doelstelling van deze studie is gepoogd een antwoord te geven op de volgende vragen:

- 1 Hoe ervaren en interpreteren leden van de Molukse gemeenschap hun komst naar Nederland en op welke wijze ondergaan zij hun verblijf in Nederland?
- 2 Welke veranderingen voltrekken zich bij een toenemende participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving?
- 3 Welke verschillen bestaan er in de wijze waarop en de mate waarin Molukkers zichzelf definiëren als 'Molukker'?
- 4 Hoe presenteren zij zich tegenover de overheid, de politiek en in het bijzonder tegenover de omringende samenleving. Welke houdingen ten aanzien van hun huidige en toekomstige positie vloeien daaruit voort?

1.3 Argumentatie en toelichting

Het doel van deze studie is inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling van een etnische identiteit onder de in Nederland wonende Molukkers.

In samenhang met de doelstelling van deze studie is een aantal vragen gesteld.

In deze paragraaf is getracht enige argumentatie en toelichting te geven op de gestelde vragen.

1 Hoe ervaren en interpreteren leden van de Molukse gemeenschap hun komst naar Nederland en op welke wijze ondergaan zij hun verblijf in Nederland?

De overtocht van Molukkers naar Nederland moet in verband gebracht worden met het dekolonisatieproces in het voormalige Nederlands-Indië vlak na de Tweede Wereldoorlog. Het Indonesisch nationalisme heeft tijdens de Tweede Wereldoorlog vastere vormen aangenomen, zodat vlak na de capitulatie van de Japanners op 17 augustus 1945 een onafhankelijk Indonesië kon worden uitgeroepen door Sukarno en Hatta.

De komst van Molukkers naar Nederland wordt door de Molukkers beschouwd als een komst 'op dienst bevel', waar zij de Nederlandse regering verantwoordelijk voor achten. Het merendeel van de Molukkers ging er vanuit dat Nederland de Molukkers 'verraden' heeft, waarbij zij ervaren dat hun trouw en loyaliteit aan het Oranjehuis en de Nederlandse driekleur met voeten zijn getreden door de Nederlandse regering. Dit heeft het wantrouwen tegenover de Nederlandse overheid in latere jaren versterkt. Het ontslag uit militaire dienst was dan ook voor veel Molukkers een klap in het gezicht en men ervaart dat nog steeds als onrechtvaardig.

In deze studie is getracht inzicht te verkrijgen in de visies en de opvattingen van de leden van Molukse gemeenschap over hun komst naar Nederland en hun verblijf in de loop der jaren.

2 Welke veranderingen voltrekken zich bij een toenemende participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving?

In de inleiding zijn reeds enige niveaus genoemd, waarop mogelijke veranderingen door toenemende participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving hebben plaatsgevonden (gezinssituatie, individualisering, demografische mobiliteit, politieke en religieuze organisaties etc.). Getracht is veranderingsprocessen op de verschillende niveaus te beschrijven en te analyseren.

3 Welke verschillen bestaan er in de wijze waarop en de mate waarin Molukkers zichzelf definiëren als 'Molukker'?

Het lijkt erop dat de overgrote meerderheid van de Molukkers zichzelf beschouwen als 'Molukker'. Binnen de Molukse gemeenschap bestaan echter ook verschillende bevolkingsgroepen en eilandenclusters, die hun eigen identiteit definiëren. Met andere woorden afhankelijk van het moment, de context en waar men zich mee bezighoudt kan de Molukker zich meer Ambonnees, Keiees, Ceramees of soms meer pelagenoot van een bepaald dorp voelen.

Door de geografische mobiliteit en de profilering van een eigen etnische identiteit lijkt 'Molukker' een indicatie te zijn om zich te onderscheiden van de omringende Nederlandse omgeving. In deze studie is getracht nuanceren in de beleving van de Molukse identiteit nader uit te werken en te beschrijven.

4 Hoe presenteren Molukkers zich tegenover de overheid, de politiek en in het bijzonder tegenover de omringende samenleving?

Welke houdingen ten aanzien van hun huidige en toekomstige positie vloeien daaruit voort?

In het algemeen presenteren Molukkers zich heel duidelijk als groep naar 'buiten' toe met een eigen culturele en etnische identiteit. Zij (de Molukse politieke, religieuze en welzijnsorganisaties) willen ook dat deze eigen culturele en etnische identiteit door de omringende samenleving, in het bijzonder door de overheid, gerespecteerd en geaccepteerd wordt.

Welke houdingen ten aanzien van hun huidige en toekomstige positie vloeien hieruit voort?

2 Etniciteit en etnische identiteit binnen de antropologie

2.1 Inleiding

Uit de ondertitel van deze studie kan worden afgeleid dat het hier vooral gaat om de betekenis van de Molukse identiteit in processen van culturele en sociale verandering.

In de volgende paragrafen zal ik trachten enkele theoretische benaderingswijzen ten aanzien van etniciteit en interetnische relaties te beschrijven.

Bijzondere aandacht zal ik geven aan de benaderingswijze van Fredrik Barth met betrekking tot etnische groepen en grenzen alsmede aan het symboolbegrip bij Abner Cohen.

De toenemende belangstelling voor etnische studies en de interetnische problematiek heeft onder meer geleid tot discussies over de vraag wat onder etniciteit verstaan moet worden. Després concludeerde naar aanleiding van een literatuurstudie, dat veel auteurs de term etniciteit als bekend veronderstellen waardoor vaak nauwkeurige definities ontbreken. Binnen de antropologie wordt de studie van etnische groepen beoefend, vooral vanuit het gezichtspunt van sociale en culturele processen van verandering (Wagley C. & Harris M. 1964, Barth F. 1969, Beals R. & Hoyer H. 1971, Harris M. 1971). Antropologen, die hun studieveld buiten Europa hebben en in het bijzonder in ontwikkelingslanden, bestuderen de situatie van etnische groepen vaak in termen van staatsvormingsprocessen. Of zoals Cohen het formuleerde:

Wat vroeger in de Derde Wereld doorging voor bands, tribes en geïsoleerde gemeenschappen, hetgeen tot voor kort het studieveld was van de antropologie, zijn tegenwoordig geïntegreerde delen van nieuwe staatkundige structuren en dus getransformeerd tot etnische groepen. (Cohen A. 1974, IX)

Maar ook antropologen, die nog steeds het accent leggen op de bestudering van traditionele gemeenschappen, plaatsen deze studies tegen de achtergrond van sociale en culturele veranderingsprocessen. (Banton 1966, Després 1968) Hoewel de termen etniciteit en etnische identiteit door veel

auteurs gehanteerd worden, zijn zij van vrij recente datum. De introductie van deze termen hangt nauw samen met veranderende visies in de sociale wetenschappen in het algemeen en in de antropologie in het bijzonder met betrekking tot het functioneren van etnische groepen in zowel derde wereldlanden als in de complexe geïndustrialiseerde westerse samenlevingen.

Lange tijd is de studie van etnische groepen voornamelijk geplaatst binnen de acculturatietheorie, waarbij ervan uit is gegaan, dat door modernisatie en sociale veranderingen, etnische groepen volledig geïncorporeerd zouden worden in de nieuwe staatkundige eenheden waardoor uiteindelijk etnische tegenstellingen zouden verdwijnen. Antropologen zoals Mitchell (1956), Epstein (1958) en Gluckman (1961) leggen volgens Cohen het accent op het culturele aspect van etniciteit. Hun inzichten werden in belangrijke mate bepaald door situaties, die in de vijftiger jaren bestonden in de geïndustrialiseerde steden van Noord-Rhodesië, het huidige Zambia. De belangrijke sociale scheidingen in die steden liepen langs raciale lijnen en de politieke arena werd beheerst door een voortdurende strijd van Afrikaanse arbeiders met blanke werkgevers.

Hun constatering was dan ook dat:

..within the African camp, ethnicity was not a live economic or political issue, but essentially an epistemological device developed by the Africans so that they could comprehend, or make sense of, the bewildering complexity and heterogeneity of urban society. They did this by classifying other townsmen in terms of broad tribal categories. (Cohen A. 1974, XII)

Gegeven het feit, dat etnische groepen als 'culturele groepen' werden beschouwd, was het in de vijftiger jaren dan ook niet verwonderlijk dat het 'acculturatie-assimilatie'-model als sleutelbegrip werd gehanteerd voor de analyse van veranderingsprocessen in de Derde Wereld. Terwijl het 'acculturatie-assimilatie'-model vooral gehanteerd werd door Amerikaanse antropologen, gebruikten de Britse sociaal antropologen in die tijd de term 'detrubalisatie' waarbij vooral verwezen wordt naar de situatie in Afrika.

Maar ook in de geïndustrialiseerde westerse samenlevingen is men ervan uit gegaan dat de westerse industriële cultuur ondanks haar regionale variaties een vervlakkende werking zou hebben op de culturen van etnische groepen. Dit zou uiteindelijk leiden tot een volledige assimilatie van de verschillende etnische groepen aan de cultuur van het heersende sociaal-politiek systeem. De nadruk viel dan ook op studies, die het proces van assimilatie konden bevorderen. Zo stelde Myrdall in 1944:

We assume it is to the advantage of American Negroes as individuals and as a group to become assimilated into American culture, to

acquire the traits held in esteem by the dominant white Americans.
(Myrdall G. 1944, 299)

In de Verenigde Staten kwam men tot de constatering dat, ondanks het stimuleren van ontwikkelingen, die ertoe moeten bijdragen het assimilatieproces te bevorderen, de etnische gemeenschappen gedurende een aantal generaties blijven voortbestaan. De vraag, die hierbij gesteld werd, was dan ook:

Als etnische groepen blijven voortbestaan, welke factoren spelen dan een belangrijke rol bij de handhaving ervan?

Onder meer de studie van Glazer & Moynihan 'Beyond the Melting Pot' van 1963 heeft bijgedragen tot een andere visie op de participatie van etnische groepen in westerse geïndustrialiseerde samenlevingen. In hun studie worden etnische groepen niet meer gedefinieerd als 'culturele groepen', maar wordt het accent vooral gelegd op de term 'interest groups' (belangengroepen).

When one speaks of the Negroes and Puerto Ricans, one also means unorganized and unskilled workers, who hold poorly paying jobs in the laundries, hotels, restaurants, small factories or who are on relief. When one says Jews, one also means small shopkeepers, professionals, better paid skilled workers in the garment industries. When one says Italians, one also means homeowners in Staten Island, the North Bronx, Brooklyn and Queens. (Glazer N. & Moynihan D.P. 1970, 17,19)

In toenemende mate krijgen geïndustrialiseerde westerse samenlevingen te maken met een diversiteit aan bevolkingsgroepen, die in historisch, sociaal-maatschappelijk, cultureel en politiek opzicht sterk van elkaar verschillen. Tot voor kort lag het traditionele studieveld van antropologen voornamelijk buiten Europa. De laatste jaren verrichten echter veel antropologen - in het bijzonder in het kader van de interetnische problematiek - hun studies ook in West-Europa. Ook Nederlandse antropologen tonen in toenemende mate belangstelling voor antropologische studies binnen de eigen samenleving. (Bovenkerk F. 1978, Berg-Eldering van den L. 1979, Köbben A. 1979, 1983, Vermeulen H. 1984, Penninx R. 1988; De Vries M. 1990)

Studies vanuit de wetenschap, in het bijzonder de antropologie, richten zich vaak op een actueel aspect van de problematiek van etnische groepen en zijn nauw gerelateerd aan het overheidsbeleid. Het is dan ook niet zo verwonderlijk, dat van de zijde van etnische belangenorganisaties wel eens de klacht wordt gehoord, dat wetenschappelijke studies niet alleen de schijn van praktische toepassing hebben, maar meestal beleidsondersteunend zijn

ten behoefte van de Nederlandse overheid en te weinig gericht op de emancipatie van etnische groepen in de Nederlandse samenleving. Een direct gevolg van de omstandigheid dat wetenschappelijk onderzoek een bijna inherente relatie heeft met het overheidsbeleid is, dat de wetenschap zichzelf niet alleen reduceert tot een instrument voor dat overheidsbeleid, maar dat zich een verschraling voordoet waardoor de wetenschap niet meer creatief en kritisch tegenover het overheidsbeleid kan zijn. Op langere termijn zal dit ook gevolgen hebben voor het overheidsbeleid en de samenleving. (Rinsampery E. 1984, Penninx R, 1988)

2.2 De opvatting van Fredrik Barth over etnische groepen en grenzen

In een beschouwing over specifieke antropologische studies met betrekking tot etniciteit en interetnische relaties heeft Després vooral het werk van de Noorse antropoloog Fredrik Barth (1969) baanbrekend genoemd.

In zijn publikatie 'Ethnic Groups and Boundaries' benadrukt Barth het situationele aspect van etniciteit. Volgens Barth wordt etnische identiteit niet bepaald door objectieve culturele verschillen. Wanneer ervan uitgegaan wordt, dat een individu lid is van een etnische groep louter op grond van het culturele erfgoed dat het met de groep deelt, wordt etnische identiteit gezien als betrekkelijk stabiel en onveranderlijk en is etnische identiteit in die zin statisch. Door processen van modernisering en assimilatie zou de etnische identiteit dan geleidelijk aan verdwijnen. Hoewel Barth het belang van het culturele aspect onderkent, legt hij de nadruk op de etnische grenzen in een situationele context en ziet hij etniciteit als een vorm van sociale organisatie. Tegen de achtergrond van de situationele benadering van etniciteit moet etnische identiteit opgevat worden als veranderlijk en dynamisch. Belangrijk voor etnische groepen is zijn opvatting dat in de interactie met elkaar en met hun omgeving de etnische identiteit(en) worden gevormd.

Barth stelt dan ook dat er, ondanks en zelfs door interacties met leden van etnische groepen, duidelijke grenzen blijven bestaan en dat stabiele, duurzame relaties en belangrijke sociale relaties te vinden zijn langs etnische grenzen. Volgens Barth moet etniciteit worden opgevat als het resultaat van een proces van groepsidentificatie en groepsdifferentiatie, dat enerzijds gekenmerkt wordt door objectieve factoren zoals gemeenschappelijk historisch verleden, ras, culturele achtergrond, taal, religie, anderzijds door subjectieve factoren van groepsategorisering die zowel door de leden van de groep gehanteerd worden om de eigen groep te onderscheiden van andere groepen als door leden van andere groepen om de desbetreffende groep te identificeren als een afzonderlijke categorie.

The critical focus of investigation from this point of view becomes the

ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses. (Barth. F. 1969, 14,15)

Hij beschreef etnische categorieën dan ook als:

Organisational vessels that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural systems.(idem)

Barth en collega's (1969) namen in hun oriëntatie op de sociale antropologie enigszins afstand van wat zij als de cultuurhistorische benadering karakteriseerden. Hun benadering werd gekenmerkt door een drietal onderling gerelateerde stellingen. Allereerst gaven zij een cognitieve definitie van etnisch groepslidmaatschap, namelijk als een geheel van individuen, die zichzelf identificeren als deel uitmakend van één en dezelfde sociale categorie. (Barth 1969, 10) Tegelijkertijd impliceert etnisch groeps-lidmaatschap, dat anderen de betrokkenen, als behorend tot één etnische categorie, herkennen en erkennen. Hieruit volgt, dat etnische categorieën een centrale rol spelen in het organiseren van interactie tussen mensen.

In de tweede plaats wordt bij de analyse van etnische groepsverschijnselen een generatief gezichtspunt gehanteerd. Veeleer dan te werken met een typologie van etnische groepsvormen en relaties proberen zij de verschillende processen te exploreren die een rol lijken te spelen bij het tot stand komen en het voortbestaan van etnische groepen.

In de derde plaats verschuift in deze op etnische identiteit georiënteerde benadering de focus van onderzoek. Niet langer, zoals in de cultuurhistorische benadering is er sprake van gerichtheid op de interne opbouw en de geschiedenis van de afzonderlijke etnische groepen, maar primair wordt aandacht besteed aan het ontstaan, de omvorming en het onderhouden van de grenzen van etnische groepen.

In de traditionele sociale antropologie wordt een etnische groep over het algemeen opgevat als een populatie die:

- is largely biologically self-perpetuating;
- shares fundamental cultural values, realised in overt unity in cultural-forms;
- makes up a field of communication and interaction;
- has a membership which identifies itself, and is identified by others as constituting a category distinguishable from other categories of the same order. (e.g. Narroll 1964; Barth.F.1969, 1982, 10,11)

Een dergelijke conceptualisatie staat dicht bij veel empirische etnografische situaties, tenminste zoals ze in de etnografische rapporten worden gepresenteerd. Dit houdt in dat deze betekenisgeving haar functie voor veel antropologen blijft vervullen.

Volgens Barth beoogt de formulering een ideaal-typisch model te geven van een steeds terugkerende empirische vorm en daarmee impliceert het een vooropgezette zienswijze van wat de significante factoren zijn in het ontstaan, de structuur en de functie van dergelijke groepen.

De conceptualisering staat ons bovendien toe om aan te nemen dat het handhaven van etnische grenzen onproblematisch is en vanzelf uit de isolatie volgt, die de bovengenoemde puntsgewijze karakterisering van etnische groepen impliceert: raciaal verschil, cultureel verschil, sociale segregatie en taalbarrières, spontane en georganiseerde vijandschap. Deze conceptualisering beperkt eveneens het aantal factoren, dat gebruikt wordt om het verschijnsel culturele verscheidenheid te verklaren. Men wordt ertoe gebracht zich voor te stellen, dat elke groep haar culturele en sociale vorm in betrekkelijk isolement ontwikkelt, hoofdzakelijk als reactie op lokale omgevingsfactoren door een geschiedenis van aanpassing, bestaande uit een reeks van op elkaar volgende uitvindingen, gecombineerd met selectief leren. Aldus opgevat heeft de geschiedenis een wereld van op zichzelf staande volken geproduceerd, elk met een eigen cultuur en georganiseerd in een samenleving, die met het oog op haar beschrijving en analyse legitiem geïsoleerd kan worden als was het een eiland op zichzelf.

Barth behoort tot een groep antropologen die zich in de jaren vijftig en zestig poogden te ontdoen van de 'knellende banden' van de toen dominante theoretische richting, het structureel-functionalisme. Bailey, Cohen, Boissevain, Turner behoorden tot die groep, ook wel transactionalisten genoemd.

In tegenstelling tot structureel-functionalisten leggen deze antropologen vooral het accent op het individu en het gegeven van vrije keuze. Het politieke systeem wordt opgevat als het totaal van alle individuele keuzen. Een ieder gaat met anderen bepaalde transacties aan, waarbij elk zich laat leiden door zijn verwachting van verlies en winst. Wie geen winst verwerft uit zo'n vrije contractuele relatie, zal die verbreken en een nieuwe aangaan. Bij de structureel-functionalisten gaat het vooral om een systeem van onderling functioneel verbonden (corporatieve) groepen, verkerend in een betrekkelijk stabiel evenwicht. Het gedrag van de leden van die groepen wordt bepaald door normen en formele regels. Elk individu speelt rollen in diverse contexten. Deze rollen, weergegeven in termen van rechten en plichten, zijn het resultaat van formele posities in instituten. En deze instituten worden op hun beurt weer verklaard in termen van hun bijdragen tot de handhaving van de sociale structuur. (Bax 1982, 154)

Trouwborst formuleert zijn kritiek op de transactionalistische benadering als volgt:

De transactionalisten suggereren zelf vaak dat ze in hun werk sterk de nadruk willen leggen op het individu, zoals in de netwerkbenadering,

op 'real people'. In feite lijkt het dat het accent veel meer ligt op noties als transactie of strategie en speelt het individu eigenlijk alleen maar een rol bij het feiten verzamelen en bij het uiteenzetten van de situaties. Het individu bij de transactionalisten is soms wel wat bloedarm, een man die er alleen maar op uit is andere mensen voor zijn karretje te spannen. (Trouwborst 1981, 19)

Een niet onbelangrijke kritiek door Trouwborst ligt vooral op het niveau mens- en maatschappijvisie. Hij stelt onder meer, dat het uitgangspunt, dat winstbejag, althans het voortdurend uit zijn op eigen voordeel, de voorname drijfveer voor de mens zou zijn, zeer waarschijnlijk een westers idee is, dat men nu in het handelen van niet-westerse mensen ook meent te herkennen. Trouwborst waarschuwt er dan ook voor, onze eigen denkbeelden, indelingen, categorieën en veronderstellingen niet als algemeen toepasbaar te beschouwen. Hij adviseert dan ook, dat men bij elke methode van vergelijking zo zorgvuldig mogelijk te werk moet gaan en de te vergelijken zaken in hun eigen context moet plaatsen. (Trouwborst 1981, 14)

Naast de kritiek op het naïeve marktmodelprincipe van de samenleving en de sterke preoccupatie met de rol van individuen, in het bijzonder leiders, die doelbewust en weinig gehinderd door hun omgeving met loven en bieden (en soms met geweld) hun volgelingen mobiliseren, is ook kritiek geleverd op de onderwaardering van de grotere maatschappelijke verbanden, waarvan leiders evenzeer deel uitmaken en waardoor ook zij in hun gedrag worden bepaald en gestuurd. (Bax 1982, 159,160)

Etnische grenzen

Fredrik Barth beschreef etnische categorieën als:

Organisational vessels that may be given varying amounts and forms of content in different sociocultural systems. (Barth. F. 1969, 14,15)

De gedachte, die hieraan ten grondslag ligt, is dat de culturele inhoud van een groep aan verandering onderhevig is, en dat de 'ethnic boundary' bepalend is voor de continuïteit van de etnische groep. De etnische grens, zegt Barth, wordt bepaald door een subjectieve groepsidentificatie. De groep laat zich in haar interactie en communicatie binnen de eigen groep en met anderen leiden door de zgn. 'ethnic labels'. Deze 'ethnic labels' worden door zowel leden van de groep gehanteerd om de eigen groep te categoriseren als door leden van andere groepen om de betreffende groep te identificeren als een te onderscheiden categorie.

De symbolische vergelijking van grenzen met 'organisational vessels' geeft aan, dat Barth toch te statisch denkt over de betekenis van grenzen. Zij zijn in Barth's benadering te absoluut. Wat ik mij afvraag is of etnische grenzen altijd duidelijk aan te geven zijn. Toch zijn de ideeën van Barth bruikbaar

voor de situatie van de Molukkers. Nog afgezien of de etnische grenzen objectief gezien altijd duidelijk aan te geven zijn, neemt dit niet weg dat juist in de beleevingswereld van veel Molukkers -bijvoorbeeld het onderscheid tussen Molukkers en Nederlanders- deze etnische grenzen altijd aanwezig zijn. In dit verband wordt vooral verwezen naar het geheel van normen en waarden en de verwantschapsrelaties, die bij iedere interactie een rol speelt (bv. adat-istiadat; pelaverbonden).

Van Molukkers wordt wel gezegd dat zij door hun verwantschapsrelaties onderling contacten onderhouden en een hechte gemeenschap vormen en daardoor een duidelijke groep vormen tegenover de omringende samenleving. In dit opzicht kan de relatie met de termen 'vessel' en 'boundary' gelegd worden. In het verlengde hiervan kunnen ook de begrippen etnische cohesie, etnische solidariteit en etnische geslotenheid worden gehanteerd.

Vermeulen hanteert in dit verband onder meer het begrip etnische cohesie. 'Etnische cohesie' - soms ook wel etnische identiteit genoemd - meten ze dan aan de hand van een aantal vragen over de mate waarin men al dan niet omgaat met personen die men als leden van dezelfde etnische groep definieert (bijvoorbeeld huwelijk, keuze van vrienden, lidmaatschap van verenigingen). Van de Molukse bevolkingsgroep kan, gelet op het bovengenoemde worden gezegd dat het een groep is met zowel een hoge mate van cohesie als van geslotenheid.

In deze studie is ondermeer getracht na te gaan de mate van etnische cohesie en etnische geslotenheid, daar dit mede bepalend is voor de scherpte van de etnische grenzen en de ontwikkeling van de etnische identiteit. De scherpte wordt aangegeven door bepaalde situaties of gebeurtenissen (b.v. een politieke demonstratie een Molukse begrafenis etc.). Dit betekent dat in sommige situaties etnische grenzen duidelijk te zien zijn (bv. bedreiging, solidariteitsuitingen, etc.). Maar er zijn ook situaties waar etniciteit nauwelijks een rol speelt en andere sociale identiteiten dominant zijn (bv. collega's op de universiteit; collega's in het bedrijfsleven).

Etnische identiteit

Een begrip dat relevant is voor het markeren van etnische grenzen is etnische identificatie. Het betreft de vraag of iemand zich wel of niet als lid van een etnische groep beschouwt, of de mate waarin dat het geval is. Identificatie impliceert ook classificatie; het veronderstelt zowel een 'wij' als een 'zij'. Door zich met een bepaalde groep te identificeren, bepaalt iemand ook zijn plaats ten opzichte van andere groepen. (Vermeulen 1984, 16)

Ethnicity is a matter of classification, the separating out and pulling together of the population into a series of categories defined in terms of 'we' and 'they'. (Epstein 1978, 100)

Deze identificatie omvat zowel karakter, status, als cultuurkenmerken, die in de relatie met andere etnische groepen een evaluatieve connotatie (positief, neutraal, negatief) krijgt. Ik identificeer mij met een collectiviteit 'wij', die in contrast staat met een andere 'zij'. Etniciteit is in dit verband het herkennen van duidelijke verschillen tussen 'hen' en 'ons'. Derhalve vindt etniciteit vooral plaats aan de grenzen, waar sprake is van interactie en communicatie.

From this point of view ethnicity always has a dual aspect.(idem: XII). The sense of ethnic identity is always in some degree a product of the interaction of inner perception and outer response, of forces operating on the individual and group from within, and those impinging on them from without. (idem:102)

Naast de classificatie omvat etniciteit een objectieve- en subjectieve dimensie. Bij de objectieve dimensie wordt ervan uitgegaan dat:

Ethnic units should be isolated on the basis of socio-cultural categories and analysis' en wel door 'categorization by non-members as opposed to a person's own identity. (Cohen R. 1978, 381)

De 'subjectivisten' hebben juist oog voor 'those loyalties and ascriptions made by a people about themselves'. Er wordt dan vooral gelet op de mate van 'identification with a particular ethnic group'.(Cohen.R. 1978, 378)

Tussen de begrippen etniciteit en etnische identiteit bestaan nuanceverschillen. Veel auteurs gebruiken de begrippen vaak als synoniemen. Het nuanceverschil is vooral gelegen in het feit dat bij het begrip etniciteit vaker verwezen wordt naar de objectieve dimensie, terwijl bij het begrip etnische identiteit het accent ligt bij de subjectieve dimensie. Of zoals Van den Berghe stelt:

Ethnicity is both an objective and a subjective phenomenon. Any conception of ethnicity which reduces either the objective or the subjective side of it to an insignificant role distorts reality. Ethnic groups are defined both by the objective cultural modalities of their behaviour (including most importantly their linguistic behaviour) and their subjective views of themselves and each other. (Van den Berghe: 72, in: Desprès 1975)

Vermeulen merkt in dit verband op:

Etnische identiteit is geen autonoom proces, maar vloeit enerzijds voort uit de directe relatie tot de (reactie en houding van de) dominante omgeving en is anderzijds verbonden met de positie van

individuen in de samenleving, waardoor etnische identiteit voor een belangrijk deel situationeel bepaald is. (Vermeulen, 1983,VII)

In de studie onder Molukkers in Nederland heb ik mij vooral laten inspireren door de dynamische interpretatie van het begrip etnische identiteit van Fredrik Barth en zijn opvatting over etnische grenzen.

Belangrijk is zijn constatering, dat in de interactie met elkaar en met de omgeving, de etnische identiteit(en) worden gevormd.

Tegelijkertijd zal de ontwikkeling van de etnische identiteit geplaatst dienen te worden in relatie tot grotere maatschappelijke verbanden van regionale, nationale en internationale verhoudingen.

Molukkers

De Molukkers wonen meer dan 40 jaar in Nederland. In de afgelopen jaren hebben we kunnen constateren dat er sprake is van veranderingen binnen de Molukse gemeenschap. Vragen die dan rijzen zijn: Hoe ervaren en interpreteren leden van de Molukse gemeenschap hun komst naar Nederland? Op welke wijze ondergaan zij hun verblijf in Nederland?

Vanuit de dynamische interpretatie van het begrip etnische identiteit ga ik in deze studie ervan uit dat gesproken kan worden van meegebrachte symbolen en in Nederland verworven nieuwe symbolen, die leiden tot de ontwikkeling van een nieuwe etnische identiteit. De basis voor het behoud van traditionele symbolen en het eigen maken van nieuwe symbolen worden bepaald door de resultaten van interacties tussen Molukkers en hun omgeving.

The critical feature then becomes the characteristics of self-ascription and ascription by others.

Uit de vele literatuur, die met betrekking tot de Molukse gemeenschap is verschenen staat een aantal symbolen centraal, waarnaar Molukkers vaak verwijzen.

- Het onafhankelijkheidsideaal, concreter gesteld het RMS-ideaal en de terugkeer.
- Het ex-KNILverleden, waarbij status en rechtspositie van de eerste generatie Molukkers centraal stonden.
- De adat-istiadat. Binnen de Molukse gemeenschap bestaan hierover uiteenlopende ideeën. Sterker nog het begrip adat-istiadat wordt in bredere kringen van de Molukse gemeenschap erg statisch geïnterpreteerd.
- De religie, waarbij het geloof, de eigen religieuze instituties zoals kerk en moskee een belangrijk referentiekader vormen voor het dagelijks functioneren.

In het verlengde hiervan moet ook worden geconstateerd dat de tweede generatie Molukkers worstelt met het leren omgaan met de meegenomen culturele symbolen en het eigen maken van de nieuwe symbolen.

Het is dan ook onderwerp van deze studie na te gaan welke veranderingsprocessen zich voltrekken bij een toenemende participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving. Belangrijk is dan ook de vraag (te stellen) welke verschillen bestaan er in de wijze waarop en de mate waarin Molukkers zichzelf definiëren als 'Molukker'? Tenslotte, hoe presenteren zij zich naar de overheid, de politiek en in het bijzonder naar de omringende samenleving? Met ander woorden welke houdingen vloeien ten aanzien van de huidige en toekomstige positie hieruit voort?

In deze studie ligt het zwaartepunt op de subjectieve betekenis van de etnische identiteit. Naast objectieve factoren, zoals meegebrachte en hergeïnterpreteerde cultuursymbolen en het ontstaan van nieuwe symbolen in de Nederlandse samenleving, gaat het hier vooral om het gebruik van de symbolen voor de ontwikkelingen van de etnische identiteit. Daarom wordt hier onder etnische identiteit verstaan het beeld, dat Molukkers van zichzelf hebben en waardoor zij zich onderscheiden van de omringende samenleving. In belangrijke mate komt dit neer op de manier waarop Molukkers zichzelf definiëren en zich naar buiten presenteren. Dit beeld wordt gevormd door symbolen van zowel materiële als immateriële aard.

Etnische identiteit, in die zin opgevat, is in belangrijke mate bepalend voor het optreden van Molukkers en de interpretatie van de gebeurtenissen om hen heen. Intern kunnen de symbolen dus een mobiliserende en unificerende invloed uitoefenen, maar zij kunnen ook conflicten en tegenstellingen aanduiden en oproepen. Zij dienen verder om de sociale grenzen ten opzichte van de omgeving te markeren.

2.3 Het begrip symbool bij Abner Cohen

Cohen beschouwt etniciteit als een belangrijk politiek verschijnsel, dat betrekking heeft op de machtsstrijd tussen etnische groepen in zowel onderontwikkelde als hoog- geïndustrialiseerde samenlevingen, waarbij continuering van collectieve belangen voorop staat.

In zijn boek 'Two -dimensional man, An essay on the anthropology of power and symbolism in complex society', (1974) stelde hij het volgende:

Ethnicity in modern society is the outcome of intensive interaction between different culture groups, and not the result of a tendency to separatism. It is the result of intensive struggle between groups over new strategic positions of power within the structure of the new state: places of employment, taxation, funds for development, education, political positions and so on. In many places the possibilities of

capturing these new sources of power have been different for different ethnic groups, so that very often the emerging cleavages have been on ethnic lines. As a result of this intensified struggle, many ethnic groups mobilise their forces and search for ways in which they can organise themselves politically so as to conduct their struggle more effectively. In the processes of this mobilisation a new emphasis is placed on parts of their traditional culture and this gives the impression that there is here a return to tribal tradition and to tribal separatism when in fact 'tribalism', or ethnicity, in the contemporary situation is one type of political grouping within the framework of the new state. (Cohen A. 1974, 96,97)

Cohen stelde dan ook, dat etniciteit tegen bovengenoemde achtergrond voorziet in een reeks van symbolische strategieën teneinde een bijdrage te leveren in basisproblemen van etnische groepen.

Verwantschapsrelaties en andere symbolen vanuit de culturele identiteit gelden als belangrijke mechanismen om de betreffende etnische groep te onderscheiden van andere, met het doel op deze wijze collectieve belangen te realiseren. Deze symbolen zullen tegelijkertijd dienen als symbolen voor de onderlinge communicatie tussen de verschillende leden van dezelfde etnische groep.

Symbolen, zegt Cohen, zijn:

objects, acts, concepts, or linguistic formations that stand ambiguously for a multiplicity of disparate meanings, evoke sentiments and emotions, and impel men to action.

They usually occur in stylised patterns of activities like ceremonial, ritual, gift exchange, prescribed forms of joking, taking an oath, eating and drinking together. (Cohen 1974,IX)

Volgens Cohen zijn symbolen objecten, handelingen, concepten of linguïstieke vormen die op dubbelzinnige wijze staan voor een veelheid van ongelijksoortige betekenissen. Zij roepen sentimenten en emoties op en zetten mensen aan tot actie.

The term 'symbol' refers to phenomena that are objective and collective and are thus observable and variable, and it covers a wide range of cultural phenomena, though it is precise enough to indicate normative patterns of action, in contrast with utilitarian and technical patterns.(X)

Bij de uitoefening, handhaving en distributie van macht speelt normatief-rationeel en normatief utilitair gedrag een belangrijke rol.

Symbolen worden vaak omschreven met de termen 'cultuur', 'normen', 'waarden', 'mythen' en 'rituelen'. Een individu ontwikkelt zich veelal met behulp van symbolen. Symbolen worden gemanipuleerd door groepen en individuen in hun strijd om macht. Symbolen zijn expressief, maar ook instrumentaal. (Cohen, 1974, IX)

Uit het voorafgaande kan worden afgeleid, dat symbolen in belangrijke mate gebruikt kunnen worden om mogelijkheden te creëren tot het voeren van en het mobiliseren van groepen tot politieke actie en religieuze organisatie. Trouwborst zegt in dit verband het volgende:

Symbolen in deze benadering worden beschouwd als middel tot werving van aanhangers, het afbreuk doen aan vijanden. Symbool in deze visie is een soort afgeleide van sociale interactie of een vast gegeven onderdeel van de omgeving. (Trouwborst A. 1981, 24-29)

'Macht' is voor Cohen een aspect van bijna alle sociale relaties en het begrip 'politiek' verwijst naar de processen die verband houden met de distributie en het gebruik van macht. Cohen ziet een etnische groep als een informele belangengroep, waarbij de culturele identiteit het belangrijkste onderscheidingsmechanisme is. Deze groep manipuleert waarden, mythen, rituelen e.d. van haar culturele traditie teneinde organisatorische problemen op te lossen en collectieve belangen te realiseren.

Belangengroepen kunnen ook via religie uitstekend vorm geven aan hun informele organisatie. Religie mobiliseert de diepere gevoelens van het menselijk bestaan. Religie legitimeert het politieke systeem door het als een natuurlijk deel van het universum voor te stellen.

Cohen stelde dan ook:

Religion provides an ideal "blue-print" for the articulation of informal organisation for interest groups. It mobilises powerful emotions and sentiments that are associated with the basic problems of human existence and gives legitimacy and stability to political arrangements by representing these as a natural part of the system of the universe. Amen. (Cohen 1974, 106)

2.4 De relevantie van Barth en Cohen voor de probleemstelling

De relevantie van Barth voor de probleemstelling ligt vooral in zijn opvatting over etnische groep en grenzen. De visie van Barth biedt de mogelijkheid om binnen de Molukse gemeenschap in Nederland na te gaan in hoeverre in de afgelopen decennia verschillende culturele inhouden 'cul-

tural stuff' zijn ontstaan en in welke mate er verschuivingen hebben plaatsgevonden in de bepaling van de etnische grens.

Tegelijkertijd zal de ontwikkeling van de etnische identiteit geplaatst dienen te worden in relatie met grotere maatschappelijke verbanden van regionale, nationale en internationale verhoudingen.

De relevantie van het begrip symbool van Cohen in deze studie heeft vooral betrekking op twee aspecten:

- *De culturele en historische betekenis van het begrip symbool.*
Meegebrachte culturele elementen zoals een gemeenschappelijk historisch verleden, taal, adat-istiadat, het vrijheidsideaal en de religie hebben een symbolische betekenis voor grote groepen Molukkers.
- *De sociaal-politieke en maatschappelijke betekenis van het begrip symbool.*
De sociaal-politieke en maatschappelijke positie van de Molukkers in de Nederlandse samenleving kan ertoe leiden dat Molukse leiders juist deze positie hanteren als symbool om strategieën te ontwikkelen teneinde hun eigen positie en die van veel Molukkers te verbeteren.

Juist met betrekking tot de ontwikkeling van de Molukse identiteit en het behartigen van de Molukse belangen worden door Molukse leiders en organisaties vaak symbolen als het RMS-ideaal, de adat-istiadat, de collectiviteit, en de 'groepssolidariteit' gehanteerd. In deze betekenis kan het symboolbegrip van Cohen gebruikt worden voor de studie onder Molukkers in Nederland.

In de verschillende hoofdstukken zullen aspecten van etnische identiteit, etnische grenzen en de betekenis van etniciteit nader uitgewerkt worden. De toepassing van het symboolbegrip van Cohen zal vooral getoetst worden aan de hand van de betekenis van Molukse politieke en belangenorganisaties.

3 Methoden van onderzoek

3.1 Inleiding

In antropologisch onderzoek wordt vaak gebruik gemaakt van de methode van de participerende observatie. Deze methode bestaat uit het zoveel mogelijk deelnemen aan het leven in een bepaalde gemeenschap (participatie) en het waarnemen (observatie) van zowel verbaal als niet-verbaal gedrag van de groepsleden. (Kloos 1972, 135, Blok 1977, 21) Dit veldwerk komt meestal neer op een verblijf van enkele jaren bij de te onderzoeken groep. Met behulp van een grondige kennis van de taal en cultuur tracht de antropoloog inzicht te krijgen in de verschillende aspecten van het leven van de te bestuderen groep.

De meest zuivere vorm van participerende observatie is die waarbij de onderzoeker niet als zodanig wordt geïdentificeerd. Zijn aanwezigheid heeft dan geen storende invloed op het gedrag van de geobserveerde mensen. Dit ideaal is in de praktijk nauwelijks te verwezenlijken. De onderzoeker blijft in meerdere of mindere mate een factor in zijn eigen onderzoek. Zeker wanneer hij ook nog tot een andere raciale of etnische groep behoort. De storende invloed van de aanwezigheid van de onderzoeker zal echter afnemen naarmate de tijdsduur van het onderzoek toeneemt en de onderzoeker meer en meer als lid van de groep wordt geaccepteerd. (Kloos 1972, 135; van den Berg-Eldering 1979, 23) De antropoloog heeft tot taak te horen wat mensen zeggen en te zien wat mensen doen. Het doel van wetenschappelijk onderzoek is het studieobject te leren kennen en te doen spreken. (Blok 1977, 21; van den Berg-Eldering 1979, 21)

In deze studie kan gesproken worden over het participeren van en het observeren door de onderzoeker. Al kan de onderzoeker voor sommige mensen meer participant en voor anderen meer waarnemer zijn. De onderzoeker in deze studie is van Molukse afkomst en behoort in die zin tot dezelfde etnische groep. Dit betekent echter niet dat per definitie hij in alle situaties participant is.

Ter illustratie het volgende: 'Doordat onderzoeker belijdend lid is van de Molukse Evangelische Kerk (G.I.M.) is hij toegelaten tot het deelnemen aan het Avondmaal'. Dit zal niet zo snel gebeuren met een Nederlandse onderzoeker. Echter hij zal niet worden toegelaten tot het deelnemen aan

overlegsituaties van de diakenen in een Molukse kerkelijke gemeente, die de zondagsdienst voorbereiden. Wel kan hij de predikant en een vertegenwoordiger van de kerk interviewen.

In andere situaties, waar hij door Molukkers gevraagd wordt om als hulpverlener te fungeren heeft hij zicht op wat er bij de mensen leeft. Wat betekent dat de onderzoeker niet alleen toegang heeft tot de publieke aspecten van het gemeenschapsleven, maar ook informatie verkrijgt die een vertrouwelijk, geheim en een privé karakter heeft. Deze combinatie van participeren en waarnemen impliceert ook dat het voor de onderzoeker niet altijd gemakkelijk is de bedoelingen van zijn onderzoek aan de onderzochte groep te verduidelijken. Zo kan door de onderzochten verwacht worden dat in een aantal situaties de onderzoeker optreedt als belangenbehartiger. In deze situatie dient de onderzoeker een keuze te maken tussen louter waarnemen en tevens als tolk of bemiddelaar te fungeren voor de te onderzoeken groep.

3.2 De rol van de onderzoeker uit de eigen groep

Bij elke wetenschappelijke waarnemingstechniek is het uiteraard noodzakelijk zo objectief mogelijk te werk te gaan, dat wil zeggen dat men de waargenomen feiten - zo onbevooroordeeld mogelijk - beschrijft, alsmede de omstandigheden waaronder de waarneming plaatsvindt, zodat een andere onderzoeker in de gelegenheid wordt gesteld om dat onderzoek op precies dezelfde wijze te herhalen en de resultaten van het eerste te verifiëren of te falsifiëren. Anderzijds is de keuze van de waar te nemen aspecten ook een subjectieve (en niet geheel te objectiveren) zaak. Zeker daar waar gedragsaspecten gedefinieerd worden door de onderzoeker, krijgt dit definiëringsproces de betekenis van interpretatie. (Swanborn P.G. 1971, 95,96)

Uitgaande van dit wetenschappelijk standpunt betekent dit dat de garantie voor een belangrijke mate van objectiviteit vooral gezocht moet worden in de opleiding, de ervaring en het inzicht van de onderzoeker met betrekking tot het opzetten en het uitvoeren van het onderzoek op het betreffende onderwerp.

Belangrijk in het onderhavige onderzoek is dat nagegaan wordt hoe Molukkers bepaalde zaken ervaren en interpreteren, wat impliceert dat de onderzoeker in staat geacht moet worden problemen, visies, situaties, door de subjecten ervaren, aan te geven, te analyseren en te interpreteren. Dit betekent dat hij de subjectieve beleving van Molukkers op een objectieve manier moet kunnen beschrijven en analyseren. Hierbij moet worden opgemerkt dat zowel informatie van de subjecten als de interpretatie van ervaringen en visies door subjecten niet éénduidig hoeven te zijn. Kennis en ervaring van de onderzoeker zal hem derhalve in staat moeten stellen hierin

zowel een objectieve beschrijving van de situatie als een samenhangende analyse en beschrijving van de verschijnselen te geven. Anderzijds zal de antropoloog in zijn onderzoek niet alleen de verschijnselen die hem via subjecten worden medegedeeld moeten beschrijven en interpreteren, maar ook verschijnselen die door het handelen van subjecten en door hemzelf zijn waargenomen.

Het wezenlijk verschil tussen een onderzoeker uit de eigen gemeenschap en een onderzoeker die 'buitenstaander' is, is voornamelijk gelegen in wat Swanborn noemt het definiëringsproces, ook wel genoemd de interpretatie. De interpretatie van de feiten is dan in belangrijke mate afhankelijk van de mate van kennis aangaande, ervaring met en inzicht in het te bestuderen onderwerp en de affiniteit en geëngageerdheid van de onderzoeker met zijn onderwerp. Een goede beschrijving en analyse van de onderzoeksresultaten en de kwaliteit van de onderzoeker zullen voornamelijk blijken uit het feit dat de onderzoeker -ondanks en/of dankzij zijn affiniteit en geëngageerdheid- in staat is de subjectieve beleving van verschijnselen door de subjecten en zichzelf als subject van de gemeenschap op een objectieve en wetenschappelijk verantwoorde wijze te beschrijven en te analyseren. Veel parallellen vertoont de positie van de onderzoeker uit de eigen groep met die van een geëngageerde onderzoeker. Voor beide onderzoekers geldt het credo: 'Betrokkenheid door distantie'.

In dit onderzoek heb ik mij niet beperkt tot de rol van toeschouwer of tot het afnemen van interviews, maar ik heb de methode van de participerende observatie op verschillende manieren proberen inhoud en vorm te geven. Ik heb verschillende rollen vervuld. De belangrijkste zijn:

- *Deelnemer*

- Ik heb conferenties bezocht van Molukse jongeren, waarbij ik bijdroeg aan discussies over hun positie.
- Bij verschillende 'kumpulan-kumpulan' (negorij-verenigingen) heb ik geparticipeerd in de gedachtenvorming over culturele identiteit en adat-istiadat.

In vele gezinnen heb ik geparticipeerd om inzicht te krijgen in de ontwikkelingen binnen de gezinnen en veranderingsprocessen en de betekenis van etnische identiteit binnen Molukse en gemengde gezinssituaties.

In veel situaties betekent deze participatie het regelmatig afleggen van bezoeken bij verschillende Molukse gezinnen. Hierbij heb ik vooral gebruik gemaakt van diepteinterviews. In andere situaties betrof het een verblijf van een paar dagen bij de betrokken gezinnen, waardoor ik enig zicht kon krijgen op de dagelijkse ontwikkelingen, hierbij ondersteund door gesprekken en diepteinterviews.

- *Tolk*

Als tolk ben ik opgetreden voor een aantal gezinnen en belangenorganisaties. Daarbij ging het vooral om zaken, die te maken hadden met huisuitzettingen, politieke visies en conflicten die uiteindelijk voor de rechter uitgevochten werden. Het ging vaak om Molukkers die geen Nederlands spraken en mij vroegen als tolk voor hen op te treden.

- *Belangenbehartiger*

Gedurende dit onderzoek heb ik de rol van bestuurder in een aantal organisaties vervuld, waarmee ik de belangen van Molukse organisaties probeerde te behartigen.

Op deze wijze kreeg ik inzicht in de betekenis van etniciteit binnen Molukse organisaties.

- *Deskundige*

Als deskundige in Molukse zaken ben ik geïnterviewd in een aantal t.v. programma's en heb ik artikelen geschreven in tijdschriften en boeken. Ook heb ik lezingen gehouden voor Molukkers en Nederlanders over tal van onderwerpen.

- *Change agent*

In verschillende situaties heb ik gewerkt als 'change agent'. Enerzijds heb ik geprobeerd 'een brugfunctie' te vervullen tussen de Molukse gemeenschap en de Nederlandse samenleving, anderzijds heb ik geprobeerd bij beide gemeenschappen veranderingen te bevorderen.

Uit het bovenstaande kan worden afgeleid dat ik een variatie aan vormen van participerende observatie heb toegepast bij het verkrijgen en verstrekken van informatie. Ik heb het gevoel dat zowel bij de onderzochten als bij de onderzoeker voldoende wederzijdse hulpverlening plaatsvindt om de verschillende doelen te realiseren. Eén van de doelen van de onderzoeker is om informatie te verkrijgen. Voor dit onderzoek is een van de doelen inzicht krijgen in hun eigen situatie. Hier komt nog bij dat een onderzoeker van buitenaf na het onderzoek niet per definitie terug hoeft te komen, terwijl een Molukse onderzoeker participant blijft van de Molukse gemeenschap. Hiermee wil ik zeggen dat bij een onderzoeker van binnenuit het niet alleen gaat om het systematisch verkrijgen van informatie, om van hieruit hypothesen en theorieën te ontwikkelen, maar dat het ook gaat om het geven van perspectieven die van belang kunnen zijn voor de ontwikkeling van de Molukse gemeenschap. De onderzoeker is niet alleen 'objectief bezig', maar ook heel duidelijk betrokken bij de onderzochten, omdat hij essentieel deel uitmaakt van de onderzochte groep. Een persoonlijke betrokkenheid bij het leven van de mensen die een antropoloog onderzoekt is niet alleen onvermijdelijk, maar ook noodzakelijk en aan te bevelen. De persoonlijke betrokkenheid hoeft geen afbreuk te doen aan het weten-

schappelijk karakter van het onderzoek. Zonder empathie blijven belangrijke dimensies van het menselijk leven in gemeenschap buiten beschouwing. (Trouwborst 1981, 165, Van den Steenhoven 1981, 166)

3.3 Omgaan met weerstanden in dit onderzoek

Bij het opzetten en de start van dit onderzoek waren er weerstanden waar te nemen. In deze paragraaf tracht ik enkele vormen van deze weerstanden aan te geven en te analyseren. Ieder sociaal-wetenschappelijk onderzoek zal op de één of andere manier in een bepaalde fase te maken krijgen met weerstanden, zeker daar waar het gaat om concrete doelgroepen, in dit geval de Molukse bevolkingsgroep. Zeker met betrekking tot onderzoek onder de Molukse bevolkingsgroep zijn er genoeg redenen voor de Molukkers om kritisch te staan tegenover sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Een aantal redenen waarom Molukkers, in het bijzonder Molukse leiders, 'kritisch' staan tegenover sociaal-wetenschappelijk onderzoek zijn:

- Sociaal-wetenschappelijk onderzoek gaat vaak over de betrokkenen, maar zij worden er zelden bij betrokken.
- In welk belang wordt het onderzoek verricht? Is het in het belang van de onderzochten? In het algemeen zien Molukkers, in het bijzonder Molukse leiders en Molukse belangenorganisaties, dat onderzoek verricht wordt in het belang van de Nederlandse overheid en de onderzoeker.
- Onderzoeksresultaten verdwijnen in bureauladen en de onderzochten zien er niets meer van terug. Wat wordt er met de onderzoeksgegevens gedaan.
- De laatste jaren zijn er zoveel onderzoeken verricht dat Molukkers 'onderzoek-moe' zijn geworden, mede om de zojuist genoemde redenen.

De laatste jaren valt er een tendens waar te nemen dat vooral Nederlandse onderzoekers hebben geprobeerd om samen met Molukse leiders en belangenorganisaties probleemstellingen te formuleren. (Veenman J. en Jansma. L.G. 1981) In de praktijk betekent dit dat sociaal-wetenschappelijke studies, vaak maatschappelijk relevant, opgezet wordt in overleg met het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers (I.W.M.). Het I.W.M. is een adviesorgaan van Molukse organisaties, dat de overheid dient te adviseren aangaande voorgenomen beleid inzake de Molukse gemeenschap. Met andere woorden het I.W.M. heeft per definitie het monopolie over het begeleiden van onderzoek en tot nu toe zijn heel weinig onderzoekers er in geslaagd om buiten dit orgaan onderzoek te doen. Ook maakt het I.W.M.

vaak deel uit van begeleidingscommissies van sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Op zichzelf is dit heel legitiem en in de tijd gezien kan dit voor de Molukse gemeenschap van belang zijn. Maar gezien vanuit de positie van de onderzochte Molukkers is de relatie in termen van onderzoek 'top-down' en niet 'bottom-up'.

Het onderhavige onderzoek is gestart eind 1977. Tot dat moment was slechts weinig wetenschappelijk onderzoek verricht door Molukkers. Een, en misschien wel het enige voorbeeld in het recente verleden is het onderzoek van J.J. de Lima, arts. Zijn ervaringen met mee- of tegenwerking van Molukkers en hun leiders geef ik hier kort weer.

In het algemeen zijn individuele Molukkers niet tegen wetenschappelijk onderzoek, zeker niet als het onderzoek in hun belang is. De onderzoeken, die door J.J. de Lima verricht zijn, laten zich op twee manieren karakteriseren. Allereerst heeft hij in de jaren '60 onderzoek gedaan naar de situatie van Molukse werknemers in bedrijven. Dit onderzoek gebeurde via de personeelchefs; Molukkers hebben daar hun medewerking aan verleend. Een ander onderzoek richtte zich op 'kanker onder Molukkers', waarbij getracht werd in vergelijkend perspectief met situaties in Engeland gegevens te verzamelen. Dit was een onderzoek ter voorbereiding van zijn promotie.

Bij het eerste onderzoek had J.J. de Lima nauwelijks de Molukse leiders betrokken. Bij het tweede onderzoek had hij de Molukse leiders zeer uitgebreid geïnformeerd en met hen van gedachten gewisseld. De medewerking bij dit laatste onderzoek was er wel, maar een enkele dwarsligger vertraagde het onderzoeksproces. Het resultaat van dit onderzoek was dat 30% van de enquêteformulieren terugkwam. Het onderzoek was volgens De Lima mislukt. Als oorzaken gaf hij aan dat de Molukse gemeenschap in die tijd nog wat 'vreemd' tegen wetenschappelijk onderzoek aankeek. *'Er hoefde maar een enkele dwarsligger in de leiding te zitten, of hij of zij kon het je knap lastig maken. Tegen een onderzoeker uit eigen kring wordt zeer "kritisch", soms "negatief kritisch" aangekeken.'*

Tot zover de bevindingen van De Lima inzake de weerstanden tegen zijn onderzoek.

Mijn eigen ervaringen in dit opzicht geef ik hieronder weer.

De opzet van mijn onderzoek impliceerde deels het verzamelen van kwalitatief materiaal, maar ook kwantitatieve gegevens, te weten deels statistisch materiaal inzake de demografische opbouw van de Molukse bevolkingsgroep. Dit laatste werd mede door de bemoeienis van W.V.C. gestimuleerd. Het was juist dit gedeelte dat bij de start van het onderzoek veel stof heeft doen opwaaien. Het ging zelfs zover dat de Badan Persatuan brieven naar Nederlandse gemeenten, waar Molukkers wonen, stuurde met het advies dit onderzoek te boycotten, omdat Rinsampessy geen R.M.S.'er is. Dat kun je

nu in 1990 niet meer voorstellen. Belangrijker dan het zojuist genoemde argument van de Badan Persatuan was de privacy van de vele duizenden Molukkers. Hiermee ben ik zeer zorgvuldig omgesprongen, want zowel de gemeenteambtenaren als de assistent-onderzoekers hebben met codes gewerkt en er zijn geen namen genoemd bij het verzamelen van de gegevens. Bij dit onderzoek hebben we ondermeer ontdekt dat sommige gemeenten aparte kaartenbakken van Molukkers hebben.

Reeds is vermeld dat de Badan Persatuan dit onderzoek tegenwerkte vanwege het feit dat verondersteld werd, dat de onderzoeker geen RMS-er zou zijn. Als onderzoeker heb ik dit geïnterpreteerd in de zin dat de Molukse leiding angst heeft voor, en nogal 'vreemd' aankijkt tegen onderzoekers uit eigen kring. Een onderzoeker, die geëngageerd deelneemt in zijn eigen gemeenschap, kent de interne verhoudingen en dit kan leiden tot een 'veronderstelde bedreiging' van de positie van bepaalde Molukse leiders. Een andere factor is de verhouding collectivistisch en individueel gedrag. De Molukse onderzoeker stijgt als individu boven het collectief en vormt op die manier 'een bedreiging'.

Ook speelt bij sommige mensen de angst voor concurrentie. Molukkers noemen het een vorm jaloezie. Jaloezie in deze context betekent: niet kunnen hebben dat iemand vooruitkomt, succes heeft. De angst is ook dat 'de vuile was' buiten wordt gehangen.

Bovengenoemde factoren zijn mogelijke oorzaken waarom zowel in het onderzoek van De Lima als in deze studie weerstanden zijn ontstaan.

Na de start van dit onderzoek werd tussen 1978 en 1985 vrij veel kwantitatief onderzoek verricht door Nederlandse onderzoekers met medewerking van het I.W.M. De Badan Persatuan maakt deel uit van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers.

Een andere factor, die weerstanden oproepen heeft bij dit onderzoek, was dat noch het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers noch de Badan Persatuan deel uitmaakt van de begeleidings- commissie van dit onderzoek. Deze begeleidingscommissie werd samengesteld uit mensen van de universiteit en deskundigen op onderzoeksgebied van buiten de universiteit en WVC. Met andere woorden: de Badan Persatuan had geen greep op, laat staan het monopolie over dit onderzoek.

Reeds is melding gemaakt dat de weerstand tegen dit onderzoek vooral gericht was op het verzamelen van kwantitatief materiaal bij de gemeenten. Aangezien het onderzoek voor het overgrote deel neerkwam op het verzamelen van kwalitatief materiaal heb ik, zeker in de startfase, de zaak niet willen laten escaleren door heel fel op die weerstanden in te gaan. Integendeel, daar waar dat nodig was legde ik mijn beweegredenen uit en werden door mij verklaringen afgelegd. Op de brief van de Badan Persatuan heb ik niet gereageerd. De brieven waren trouwens niet aan mij gericht. Ik heb het overgelaten aan de betreffende gemeenten. In een mondeling gesprek met die gemeenten heb ik geprobeerd de zaken uit te leggen. In het

algemeen kan worden gesteld dat de meeste gemeenten hun volledige medewerking hebben gegeven. De weerstand tegen het kwantitatieve gedeelte van het onderzoek heeft geen belemmeringen opgeworpen voor het verzamelen van het kwalitatieve gedeelte van het onderzoek. Nog afgezien van de reacties op het kwantitatieve gedeelte ervan, heeft dit onderzoek uitgewezen dat onderzoekers uit eigen kring wel met de nodige scepsis worden gevolgd door de eigen doelgroep. Door het toenemend aantal onderzoekers uit eigen kring wordt momenteel door Molukse leiders en organisaties op een meer constructieve wijze naar onderzoek gekeken.

3.4 Opzet, fasering en afronding van de studie

De studie die de basis vormde van deze publicatie begon in oktober 1977 en werd in eerste instantie in oktober 1981 afgerond. Terwille van de actualiteit werd van medio 1987 tot 1989 geparticipeerd in twintig Molukse gezinnen in Molukse wijkgemeenschappen, en in tien gezinnen die verspreid gehuisvest zijn.

In veel situaties betekende dit dat de participatie van de onderzoeker beperkt bleef tot het regelmatig - veelal éénmaal in de drie weken - afleggen van bezoeken aan verschillende gezinnen in en buiten de wijkgemeenschappen. In andere situaties was er sprake van een verblijf van een paar dagen bij de betrokken gezinnen, waarbij dit gebeuren zich herhaalde om de drie maanden. De participatie in groepen gebeurde soms louter als waarnemer, soms ook als belangenbehartiger, tolk, deskundige of 'change agent'. Definitief werd het onderzoek in mei 1989 afgesloten.

In totaal werd geparticipeerd in vijftig Molukse gezinnen in Molukse wijkgemeenschappen en in vijfendertig gezinnen buiten de wijkgemeenschap, gedurende de gehele studie. Ook werd gedurende de gehele onderzoeksfase geparticipeerd in een vijftwintigtal jongerengroeperingen. De participatie in deze jongeren- groeperingen varieert van het bezoeken van enkele bijeenkomsten tot het mede vorm geven aan ideeën en activiteiten.

Deze jongerengroeperingen zijn soms georganiseerd in vrijwilligersorganisaties en kumpulans en in andere situaties zijn het ad hoc groepen in de vorm van praatgroepen in een wijkgemeenschap, dan wel jongeren die regelmatig bij elkaar kwamen.²

Ondanks de hierboven vermelde tegenwerking van de Badan Persatuan hebben de onderzoekers voldoende medewerking gekregen van individuele leidinggevende leden van de Badan Persatuan.

In de inventariserende fase heeft onderzoeker met assistentonderzoekers enig demografisch materiaal verzameld uit vijftien gemeenschappen. Het demografisch materiaal betreft hoofdzakelijk gegevens over de leeftijdsopbouw, burgerlijke staat, geslacht en gezinsgrootte onder de in Nederland verblijvende Molukkers. Om de anonimiteit te waarborgen werd in overleg

Schematisch Overzicht onderzoeksfasen

Onderzoeksfase	Tijdsplanning		Aard van onderzoek
Oriënterende fase	oktober mei	1977 1978	literatuurverkenning; het leggen van contacten, oriënterendegesprekken met sleutelinformatie
Inventariserende fase	september juni	1978 1979	- diepte interviews met personen uit plaatselijke organisaties en individuele Molukkers, - verzamelen demografisch materiaal
Participerende fase	november juni	1979 1981	participatie in Molukse gezinnen, groepen
Hernieuwde participerend onderzoek	medio	1987	participatie in Molukse gezinnen, groepen
Afronding onderzoek	mei	1989	afbouwen contacten

met de betrokken gemeenten besloten dat de gemeente zelf zorg droeg voor overbrenging van de benodigde gegevens op onderzoeksformulieren. Het belangrijkste doel van dit deel van dit project was enig inzicht te verschaffen in de demografische opbouw van de in Nederland verblijvende Molukse gemeenschap. Vanwege het verouderd karakter van het materiaal is het niet meer in deze publikatie opgenomen.

Aanvankelijk bestond het team van het onderzoek uit een onderzoeker, één assistent-onderzoeker en twee student- assistenten, gefinancierd door de Katholieke Universiteit Nijmegen en het Ministerie van Welzijn Volksgezondheid en Cultuur. Het onderzoek werd uiteindelijk afgerond en verwerkt in de onderhavige dissertatie.

Het onderzoek onder Molukkers is gestart in opdracht van het Instituut Culturele en Sociale Antropologie van de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Gedurende de onderzoeksfase tot juni 1981 bestond de begeleidingscommissie uit: Drs. C. Mak, Dr. R. Penninx (WVC);

Mw. dr. H. Verwey-Jonker; Prof. Mr. Dr. C.J.M. Schuyt (R.U.L.);

Dr. H. Dagmar (K.U.N.); Prof. Dr. A.A. Trouwborst (K.U.N.) voorzitter;

Het ministerie van WVC afdeling S.B.M.O. financierde een deel van het project. De K.U.N. financierde het grootste deel van het project. In het kader van dit promotie onderzoek had drs. E.P. Rinsampessy een aanstelling bij de K.U.N. tot 1 november 1981. De assistentonderzoeker was Wietske Jetten, en de student assistenten waren Hans Reyntjes en Eric

Wong. Zij hebben vooral assistentie verleend in het begin van het onderzoek.

Noten

- 1 Een 'kumpulan' in Nederland is een vereniging van Molukkers, die hier is opgericht teneinde elkaar in voorspoed (b.v. een trouwen) of in tegenspoed (b.v. het overlijden van iemand) te ondersteunen.
De kumpulan is gebaseerd op de mythologische verwantschap tussen een aantal dorpen in de Molukken. Deze dorpen liggen op de verschillende Molukse eilanden (b.v. Ceram, Saparua en Ambon).
- 2 Het gepresenteerde onderzoeksmateriaal is een bewerking van de afgenomen interviews en de participatie in de vele Molukse gezinnen, daar de meeste informanten maleis spreken.

Samenvatting

Het doel van deze studie is inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling van een etnische identiteit onder de in Nederland wonende Molukkers.

Etnische identiteit moet hier worden opgevat als het resultaat van processen van groepsidentificatie, die enerzijds bepaald worden door objectieve factoren, zoals historische en culturele achtergrond (w.o. taal, religie, verwantschapsstructuren, sociale organisatie etc.), anderzijds subjectieve factoren van groepsategorisering, die zowel door leden van de groep gehanteerd worden om de eigen groep te onderscheiden als door leden van andere groepen om de desbetreffende groep te identificeren als een te onderscheiden categorie.

Onder etnische identiteit wordt hier dus verstaan het beeld dat Molukkers van zichzelf hebben en waardoor zij zich onderscheiden van de omringende samenleving. Dit beeld wordt gevormd door symbolen van zowel materiele als immateriele aard. Intern kunnen de symbolen een mobiliserende en unificerende invloed uitoefenen, maar zij kunnen ook conflicten en tegenstellingen aanduiden en oproepen. Zij dienen verder om de sociale grenzen ten opzichte van de omgeving te markeren.

In deze studie is getracht een antwoord te geven op de volgende vragen:

- 1 Hoe ervaren en interpreteren leden van de Molukse gemeenschap hun komst naar Nederland en op welke wijze ondergaan zij hun verblijf in Nederland?
- 2 Welke veranderingsprocessen voltrekken zich bij een toenemende participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving?
- 3 Welke verschillen bestaan er in de wijze waarop en de mate waarin Molukkers zichzelf definiëren als 'Molukker'?

4 Hoe presenteren Molukkers zich tegenover de overheid, de politiek en in het bijzonder tegenover de omringende samenleving?

Welke houdingen ten aanzien van hun huidige en toekomstige positie vloeien daaruit voort?

In deze studie is gebruik gemaakt van de opvatting van Fredrik Barth over etnische groepen en grenzen. Hoewel Barth het belang van het culturele aspect onderkent, legt hij de nadruk op de etnische grenzen in een situationele context en ziet hij etniciteit als een vorm van sociale organisatie. Tegen de achtergrond van de situationele benadering van etniciteit moet etnische identiteit opgevat worden als veranderlijk en dynamisch. Barth stelt dan ook dat, ondanks interacties met leden van andere etnische groepen, er duidelijke grenzen blijven bestaan en dat stabiele, duurzame relaties en belangrijke sociale relaties te vinden zijn langs etnische grenzen.

In deze studie is eveneens gebruik gemaakt van het symboolbegrip van Abner Cohen. Cohen beschouwt etniciteit als een belangrijk politiek verschijnsel, dat betrekking heeft op de machtsstrijd van etnische groepen in zowel onderontwikkelde als hooggeïndustrialiseerde samenlevingen, waarbij continuering van collectieve belangen voorop staat. Symbolen zijn volgens Cohen: 'objects, acts, concepts, or linguistic formations that stand ambiguously for a multiplicity of disparate meanings, evoke sentiments, and impel men to action'. (1974.IX) Symbolen dienen als instrumenten voor de onderlinge communicatie tussen de verschillende leden van dezelfde etnische groep, maar symbolen worden ook gebruikt door groepen en individuen in hun strijd om macht.

Deel II De etnische factor in Molukse families

Met Barth (1969) ben ik het eens dat etnische groepen ernaar zullen streven hun identiteit ten opzichte van andere etnische groepen te profileren. Dit streven naar 'distinctiveness' komt in het geval van de Molukse groep onder meer tot uitdrukking in de waarden en normen rondom het huwelijk, gezin en uitgebreide familie.

In dezelfde lijn kan men stellen dat, waar er een streven zal zijn de Molukse identiteit ten opzichte van andere identiteiten te profileren, er ook een tendens zal bestaan om zich ten opzichte van andere etnische groepen af te grenzen. Er zullen met andere woorden in de opvattingen van de Molukkers criteria en maatstaven zijn, waaraan Molukkers dienen te voldoen, willen zij zichzelf Molukkers mogen noemen.

Aangenomen mag worden dat de criteria voor de profilering en voor de afgrenzing elkaar ten dele zullen overlappen. In hoeverre dit werkelijk het geval is zal empirisch moeten blijken. Met de stelling dat de Molukse identiteit zich met name profileert in aspecten van het gezins- en familie-leven, wil ik niet uitsluiten dat ook andere gebieden van het Molukse leven, bijvoorbeeld de kerk, de politieke belangenorganisaties, het Moluks welzijnswerk e.d., tot deze identiteitsbeleving en profilering kunnen bijdragen.

Profilering van de eigen etnische identiteit en het vaststellen van de grenzen zijn waarschijnlijk voor een groep onvoldoende om als actuele, sociale en sociaal psychologische realiteit te kunnen overleven. De profilering maakt de eigen groep weliswaar zichtbaar in het maatschappelijk, sociaal-psychologisch en cultureel-antropologisch veld voor zowel de in- als de outgroup. Het vaststellen van de grenzen van de groep vormt uiteraard wel een voorwaarde voor het kunnen uitoefenen van sociale controle over het gedrag van de ingroupleden. Maar het zal duidelijk zijn dat men hiermee de belangen van de ingroup en haar leden ten opzichte van de outgroup nog niet heeft veilig gesteld. Voor dit laatste is het noodzakelijk dat binnen een groep en subgroepen secundaire sociale systemen ontstaan, waarbinnen strategieën worden ontwikkeld met behulp waarvan men de machtsorganen van de omliggende maatschappij benadert. Het zijn vermoedelijk ook deze systemen die voor de Molukse leden de sociale toekomst van de Molukse groep zowel binnen de context van de Nederlandse staat als binnen ruimere contexten zullen willen vertalen.

Voordat ik inga op het vraagstuk van de rol van de Molukse secundaire instituties ten behoeve van de maatschappelijke positie en de belangen van Molukkers in Nederland, zal ik in dit deel vooral ingaan op de vraag of en op welke wijze het Molukse gezins- en familieleven als primaire instituties:

- a een rol kunnen spelen als instrumenten ten behoeve van de continuering van de Molukse leefwijze;
- b als middelen kunnen fungeren tot profilering van de Molukse identiteit;
- c onderdelen kunnen bijdragen ter bepaling van de Molukse identiteit;
- d bouwstenen kunnen aandragen voor de fundering van secundaire instituties.

De uitwerking van bovengenoemde vragen zal worden gedaan aan de hand van een beschrijving van enkele casestudies.

Om herkenning van personen en families te voorkomen zijn de namen van de families en de kinderen gefingeerd. Het doel is inzicht te verkrijgen in aspecten van veranderingen, continuïteit van socio-culturele contexten en de ontwikkeling van de Molukse identiteit. In hoofdstuk 4 is gekozen is voor een beschrijving van een gezinssituatie van de eerste generatie, het zgn. 'traditionele gezinstype'.

Met het 'traditionele' gezinstype worden vooral bedoeld de gezinnen van de 'eerste generatie' Molukkers die in 1951 in Nederland zijn aangekomen.

Kenmerkend voor dit gezinstype is dat zowel de vader als de moeder vaak de meegebrachte cultuursymbolen vanuit de negorij 'kampong' in hun traditionele vorm nog hebben beleefd en ervaren. Dit betekent dat men de traditionele regels vanuit de adat-istiadat nog kent uit eigen ervaring waardoor deze nog heel duidelijk tot hun verbeelding spreken.

Een ander belangrijk kenmerk van dit gezinstype is dat juist hierin het enculturatieproces van de traditionele en meegebrachte cultuursymbolen naar de 'tweede generatie' Molukkers heeft plaatsgevonden.

Mede dankzij dit enculturatieproces kan men in de Molukse gemeenschap spreken van de ontwikkeling van een eigen Molukse etnische en culturele identiteit in de Nederlandse samenleving.

Dit gezinstype is geworteld in de woonoordssituatie waar de Molukkers jarenlang hebben gewoond met weinig contacten met de Nederlandse samenleving, laat staan een daadwerkelijke participatie in die samenleving.

Niet onbelangrijk is ook dat juist vanuit dit 'traditionele' gezinstype de eigen instituties zoals 'kumpulans' (negorij-organisaties), de politieke belangenorganisaties, de kerkelijke organisaties zijn gevormd, die een belangrijke basis vormen voor opvang en begeleiding van de jeugd.

In de beschrijving van het 'traditionele' gezinstype is weergegeven welke opvattingen de eerste generatie heeft ten aanzien van het opvoeden van kinderen, de betekenis van de familie en traditionele culturele waarden, normen en omgangsvormen zoals rituelen, maar ook van pela- en bongso-

relaties. Ook de vraag hoe men kijkt naar de betekenis van de kerk en de toekomst van de Molukse gemeenschap komt hier aan de orde.

In het verlengde hiervan is beschreven hoe het met de kinderen van deze eerste generatie is gegaan en hoe zij hun kinderen opvoeden en hoe deze ouders onder meer aankijken tegen aspecten van opvoeding en de profilering van de eigen etnische identiteit. In toenemende mate vinden er biculturele relaties plaats in de Molukse gemeenschap. In hoofdstuk 5 beschrijf ik enkele situaties over gemengde huwelijken en bi-culturele relaties onder Molukkers.

Naast een beschrijving van een gemengd Moluks-Nederlands echtpaar en kinderen in een Molukse wijkgemeenschap is ook aandacht besteed aan een gemengd gehuwd echtpaar in een Nederlandse woonomgeving. Aspecten zoals 'kawin adat' (het trouwen volgens de adat), de verwantschapsrelaties, de opvoeding, de religie, het taalgebruik worden in dit hoofdstuk aan de orde gesteld.

In hoofdstuk 6 wordt een aantal culturele symbolen, die onder Molukkers als belangrijk worden geacht ter discussie gesteld. Pela- en bongso-relaties, het betalen van de bruidsschat 'bajar harta' en de eigen taal komen hier aan de orde.

Tenslotte wordt in hoofdstuk 7 getracht een antwoord te geven op de vraag of en op welke wijze het Molukse gezins- en familieleven een bijdrage kan leveren ter bepaling van de Molukse identiteit, dit vooral gezien tegen het licht van aspecten van residentiële concentratie, intergenerationele mobiliteit, geografische mobiliteit en de enculturatie van cultuursymbolen.

4 Het 'traditionele' gezinstype binnen de Molukse gemeenschap

4.1 Inleiding

In het voorafgaande is opgemerkt dat het 'traditionele' gezinstype gekenmerkt wordt door een aantal gegevens, die van belang zijn voor de Molukse identiteit. Het betreft de eerste generatie Molukkers, die in 1951 in Nederland is aangekomen. De Molukkers die tot de eerste generatie Molukkers gerekend worden, zijn tussen de zestig en tachtig jaar. Zij behoren nu tot de categorie Molukse ouderen in Nederland. Het is juist deze generatie Molukkers, die in belangrijke mate de overdracht van meegebrachte cultuursymbolen naar de tweede generatie Molukkers mogelijk heeft gemaakt.

Het overgrote deel van de eerste generatie Molukkers woont in de voor Molukkers in het begin van de jaren zestig gebouwde woonwijken. Gelet op de geografische ligging draagt de woonwijk in vergelijking met het woonoord een betrekkelijk 'open' karakter. De meeste Molukse woonwijken bestaan uit een aantal straten, waar overwegend Molukkers wonen, maar geografisch maken zij deel uit van een Nederlandse wijk in een bepaalde gemeente. De oriëntatie van Molukkers is echter in belangrijke mate gericht op de eigen collectiviteit, waardoor in sociaal en cultureel opzicht de woonwijk een relatief gesloten karakter draagt.

Het beeld dat veel Nederlanders, maar niet in de laatste plaats de overheid van Molukkers hebben, is dat de Molukkers zich isoleren van de Nederlandse samenleving en dat zij een relatief gesloten groep vormen. Ook Molukse leiders zien vaak het leven in een woonwijk als een belangrijke voorwaarde voor het behoud van de eigen identiteit, waardoor het beeld van isolationisme versterkt wordt.

Zo stelde de Nederlandse Regering in haar nota:

De problematiek van de Molukse minderheid in Nederland.- (1978,42,43) dat: '..... in verschillende gemeenten zijn woonwijken aangelegd die de genoemde optimale opvang van vijftig woningen (advies Commissie Verwey-Jonker(ER)) verre overschrijden. Wijken met meer dan 100 woningen zijn geen uitzonderingen. De ervaringen

met die grote wijken zijn van dien aard geweest, dat de Regering - geheel afgezien van het antwoord op de vraag of verdere huisvesting van Molukkers in woonwijken gewenst is of niet- het bepaald onwenselijk acht de in de regel reeds te grote Molukse woonwijken nog verder uit te breiden. De Regering zal daarom een keuze moeten maken tussen het stichten van nieuwe woonwijken en het vinden van andere oplossingen voor de huisvesting van degenen die niet in de reeds overvolle woonwijken een behoorlijk onderdak kunnen vinden. Eenvoudig is die keuze niet. Molukse zegslieden brengen regelmatig naar voren dat de voortzetting van de woonwijksgewijze huisvesting voor de Molukse gemeenschap een noodzakelijke voorwaarde vormt voor de handhaving van haar identiteit'.

De regeringsnota vermeldt verder:

De Molukse woonwijken zijn vaak gesloten samenlevingsverbanden geworden die schrale contacten onderhouden met de Nederlandse maatschappij. Het is gebleken dat de huisvesting in woonwijken vooral jongere Molukkers belemmert hun maatschappelijke bestemming in vrijheid te kiezen. De ontwikkelingen binnen de woonwijken - waaruit vele meer vooraanstaande Molukkers zijn weggetrokken en waarin de bevolking met groeiende sociale achterstanden heeft te kampen- stellen de meest kleine gemeenten waarin ze liggen voor moeilijk oplosbare problemen. (idem)

Tenslotte vermeldt de nota:

Het voor en tegen tegen elkaar afwegend meent de Regering te moeten afzien van het stichten van nieuwe uitsluitend voor Molukkers bestemd woonwijken. (idem)

Het niet bouwen van nieuwe Molukse wijken heeft consequenties voor het spreidingsbeleid ten aanzien van de Molukkers. Constateerde van Amersfoort (1974, 109) dat 65-75% van de Molukkers nog in de woonwijken woont. In 1985 constateerde Tuynman-Kret in 52 Molukkersgemeenten dat 56,1% van de Molukkers nog in woonwijken gehuisvest is, 10,6% in bepaalde clusters en 33,3% verspreid tussen de Nederlandse bevolking.

Uit het onderzoek van Van Dijk (1989) is deze verhouding al 30,2% in de oorspronkelijke wijk en 69,8% buiten de wijk. Daarnaast heeft het 'verspreide huisvestingsbeleid' van de overheid een aantal processen binnen de Molukse gemeenschap zoals individualisering e.d. versneld.

Reeds is opgemerkt dat het geconcentreerd wonen van Molukkers in belangrijke mate te maken heeft met het overheidsbeleid en het sloot tot voor kort ook aan op de beleavingswereld van de overgrote meerderheid van

de Molukse bevolkingsgroep in Nederland. Dit geconcentreerd wonen heeft er mede bijgedragen dat binnen de Molukse gemeenschap de totstandkoming van eigen sociale en culturele organisaties versterkt wordt. Verschillende vormen van sociale en culturele alsook politieke organisaties hebben in de afgelopen decennia binnen de Molukse gemeenschap meer gestructureerde vormen gekregen. Niet alleen krijgen de zgn. open woonwijken eigen afgrenzingen (zie woonvarianten), maar binnen de woonwijken ontstaan ook eigen kerken, eigen stichtingen voor samenlevingsopbouw, eigen crèches, evenals eigen jeugd- en jongerenorganisaties, zangkoren, wijkraden en kerkelijke organisaties. Doordat de bestaande woonwijken niet meer uitgebreid worden, ontstaat er een situatie van overbevolking in de Molukse wijken waardoor individuele Molukkers -veelal jongeren en jonge gezinnen- uit de wijken wegtrekken en zich in de buurt van een Molukse woonwijk vestigen of in de nieuwbouwwijken van dezelfde gemeente terechtkomen. Bovengenoemde factor heeft het proces van de 'verspreide huisvesting' onder Molukkers versterkt. Factoren als werkgelegenheid, studie, samenwonen, sociale controle hebben mede door de overbevolking in de Molukse wijken het proces van 'verspreide huisvesting' versneld. In de tweede helft van de jaren '70 valt ook een tendens waar te nemen dat steeds meer jongeren naar de grote steden trekken en in saneringswijken of centra van Amsterdam, Groningen, Utrecht, Rotterdam, en Nijmegen terechtkomen.

In dit hoofdstuk tracht ik aan de hand van de beschrijving van het gezin van oom Beng van tante Atji aan te geven welke visies en houdingen er bestaan binnen het 'traditionele gezinstype'. Aan de hand van de gesprekken met de kinderen van oom Beng en tante Atji wordt aangegeven welke veranderingen er momenteel plaatsvinden.

Oom Beng (70) en tante Atji (65) wonen in een Molukse woonwijk in Assen. In 1965 zijn zij vanuit het woonoord Schattenberg bij Westerbork naar Assen verhuisd. Aanvankelijk was er vanuit het kamp Schattenberg veel verzet tegen de verhuizing naar de zgn. open woonwijken. Hier kwam nog bij dat een belangrijk deel van het verzet tegen het Commissariaat Ambonezen Zorg (C.A.Z.) werd gecoördineerd vanuit het kamp Schattenberg, waar een aantal belangrijke leiders zoals Metiary, Saptenno, Mustamu, Salamoer etc... van de Badan Persatuan Rajat Maluku Selatan heeft gewoond. De Molukse leiders waren in die tijd fervente tegenstanders van de verhuizing, omdat zij bang waren dat de overheid op deze manier het R.M.S.-ideaal probeerde te vernietigen en de Molukkers in de Nederlandse samenleving zou laten assimileren ten koste van hun eigen culturele identiteit.

Oom Beng: 'Het kamp Schattenberg was in die tijd een R.M.S.-bolwerk en wij zijn nog steeds van mening dat wij hier niet gekomen

zijn voor mooie huizen, maar voor een uiteindelijke terugkeer naar een vrije Republiek der Zuidmolukken (R.M.S.).'

In Assen wonen momenteel ruim tweeduizend Molukkers verdeeld over een drietal concentraties. De grootste concentratie Molukkers woont in Assen I, waar ook een kerk staat voor de Molukkers. De kleinere gemeenschappen wonen in Assen II, geconcentreerd rondom de straten Riete en Runde en in Assen III, waar je nauwelijks kunt spreken van een woonwijk, maar eerder van een 'gebundelde deconcentratie', eigenlijk een cluster van Molukse gezinnen bij elkaar. (zie ook van den Berg-Eldering L. 1979, 271) Doordat de bestaande Molukse woonwijken niet meer uitgebreid worden, ontstaat er een situatie van overbevolking in de wijken, waardoor individuele Molukkers - veelal jongeren en jonge gezinnen - uit de wijken wegtrekken en zich in de buurt van een Molukse woonwijk vestigen of in de nieuwbouwwijken terechtkomen. Door de intensieve contacten met de omringende Nederlandse omgeving - school, werk, opvattingen over opvoeding en privacy - zijn er verschuivingen in de visies van jonge ouders over de opvoeding van hun kinderen.

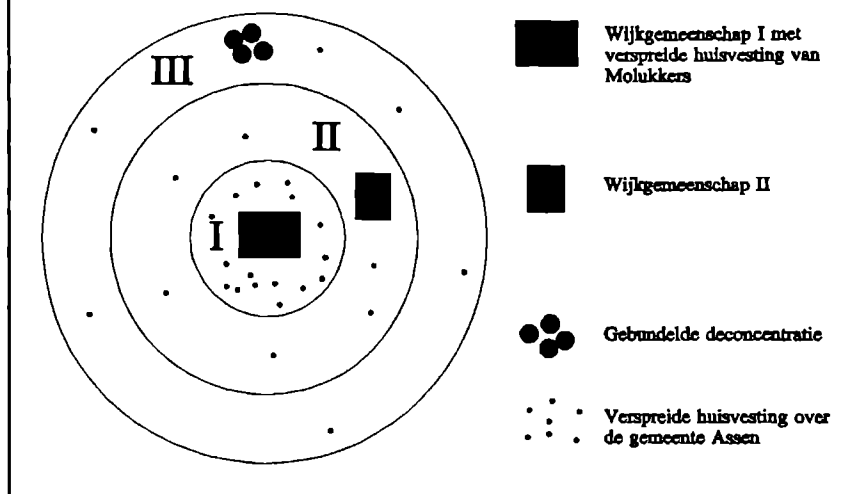
Dit zijn enkele redenen waarom veel Molukse jongeren en jonge gezinnen verspreid wonen in de flats dichtbij de Molukse wijken in Assen of in de nieuwbouwwijken zoals Baggelhuizen, Peelo of Pittelo.

4.2 Adat-istiadat: pela- en bongsoschappen en mata-rumah's

Het traditionele cultuurpatroon van de Molukse gemeenschap is gebaseerd op verwantschapsgroepen, ook wel genoemd de adat van de 'matarumah's', en de adat van de dorpen, 'adat negeri's'. De familieband onder Molukkers is nog erg sterk. Wanneer Molukkers tegenover 'buitenstaanders' over 'familie' spreken kan dit verschillende interpretaties en inhouden hebben. De kleinste leefeenheid is de 'rumah-tangga'. Die kan vergeleken worden met het westerse 'gezin', meestal vader, moeder en kinderen. De 'rumah-tangga' (gezin) maakt deel uit van een familie. Verschillende families bij elkaar vormen een grote familie. Hier ontstaan uiteenlopende interpretaties. Is een gezin 'rumah-tangga' dat deel uitmaakt van een familie een 'mata-rumah' of vormen verschillende families bij elkaar een 'mata-rumah'? In mijn onderzoek constateer ik dat de term 'mata-rumah' in beide situaties door Molukkers wordt gebruikt.

In de praktijk van het werk neem ik waar dat bij conflictsituaties of bij directe hulpverlening de strikte betekenis van 'mata-rumah' enkele gezinnen vormen samen een familie 'mata-rumah'. Belangrijk is dat aan de 'mata-rumah' (clangedachte) onder Molukkers nog veel waarde wordt gehecht. De Molukkers in Nederland zijn vooral georganiseerd in patrilineaire clans 'mata-rumah's', dat betekent dat de verwantschapsrelaties bepaald worden

Molukse gemeenschap in Assen



door de afstamming langs de mannelijke lijn. Allen die een gemeenschappelijke voorvader hebben vormen samen een 'mata-rumah'. Voor veel Molukkers is niet geheel duidelijk hoever het begrip 'gemeenschappelijke voorvader' reikt. Duidelijk is wel dat zolang de verschillende families uit overlevering de symbolische betekenis van de 'gemeenschappelijke voorvader' onderkennen, zij dit ook in de verwantschapsrelaties tot uitdrukking brengen (bv. door hulpbetoon van zowel materiële als immateriële aard).

De 'mata-rumah' is per definitie patrilokaal. Dit betekent dat de jonggehuwden zich bij de ouders van de man vestigen. Het gevolg hiervan is onder meer dat er een bepaalde relatie tussen een bepaalde naam en een bepaald dorp ontstaat, zodat van iemands achternaam kan worden afgeleid uit welk dorp hij afkomstig is. Tenslotte is de 'mata-rumah' exogaam. Dit betekent dat leden van dezelfde 'mata-rumah' (clan) niet met elkaar mogen trouwen. De vrouw wordt bij het huwelijk opgenomen in de 'mata-rumah' van haar man. Tegen deze achtergrond moeten onder andere de bruidsgeschenken 'harta' geplaatst worden. 'Bajar harta': de bruidsgeschenken moeten worden gezien als een verplichting die de familie van de bruidegom heeft tegenover de familie van de bruid.

In de Nederlandse situatie is de interpretatie van het begrip familie soms heel erg breed en wordt vanuit Nederlands oogpunt bijna iedereen mee bedoeld. Aan de andere kant is het ook vrij afgebakend, afhankelijk wie je tot je familie rekent. In de meeste gevallen betreft het de 'rumah tangga', broers en zusters, aangetrouwden en een kring rondom het verwantschapssysteem van pa en ma.

Adat-negeri en adat-istiadat

Het sociale leven van de Molukkers wordt deels beheerst door de adat van de negeri (dorp). De controle op het naleven van de wetten wordt behalve aan het dorpsbestuur 'saniri negeri' en het adathoofd, 'kepala adat', ook toegekend aan bovennatuurlijke krachten.

Itawaka bijvoorbeeld is een dorp 'negeri' op het eiland Saparoea. Deze negeri is verdeeld in vier soa's (districten): soa moni, soa wallo, soa sela en soa lesi. In iedere soa wonen de verschillende mata rumah's, die verwantschapsrelaties met elkaar hebben. De vertegenwoordiging en leiding geschiedt door de kepala soa. Samen met de Bapa Radja vormen de vier soa's de saniri negeri van Itawaka. Zij zijn verantwoordelijk voor het bestaan van de negeri. Zoals de kepala soa verantwoording schuldig is aan de leden van de soa, zo is de saniri negeri verantwoording schuldig aan de inwoners van de negeri. (Papilaja P.F. in: Rinsampessy E. (red) 1988)

Volgens Cooley F. (1962) kan adat op twee manieren gehanteerd worden:

It may be used in a very general way to refer to those vestiges of indigenous religion, which are still found very widely throughout the region, more specifically the attitudes, rites and observances connected with belief in spirits of the dead ancestors, in supernatural powers connected with particular places, objects etc...

De tweede betekenis van adat formuleerde hij als volgt: '*Adat is the customary usage which has been handed down from the ancestor.*'

Adat-istiadat verwijst enerzijds naar de oorspronkelijke religie, waarin zijn opgenomen de houdingen, riten en opvattingen, die verband houden met de geesten van de voorouders, en bovennatuurlijke krachten die worden toegekend aan bepaalde plaatsen en voorwerpen. Anderzijds refereert het naar het in acht nemen van gebruiken en gewoonten die van geslacht tot geslacht mondeling worden overgedragen. Het respecteren van de adatregels betekent voor de gemeenschap veiligheid en voorspoed, het niet naleven echter betekent dat men risico loopt gestraft te worden.

Onder de Molukkers in Nederland bestaan verschillende interpretaties van het woord 'adat' of 'adat-istiadat'. Voor veel Molukkers hangt het nauw samen met cultuur, tradities of gewoonten zonder dat zij er een nadere concretisering of invulling aan kunnen of willen geven. Anderen verwijzen naar pela-verbonden, naar respect tegenover ouderen of naar onderling hulpbetoon.

Volgens Cooley heeft de introductie van de Islam en het Christendom de Molukse 'adat', als overlevering van de voorouders, verregaand beïnvloed.

Bepaalde 'adat'-elementen zijn verdwenen en deels vervangen door bijvoorbeeld christelijke gewoonten. In andere situaties zijn vóórchristelijke en christelijke gebruiken samengegaan, zoals bijvoorbeeld het huwelijk, zonder dat overigens daadwerkelijk afbreuk wordt gedaan aan beide geloofstradities.

Shirley Deane constateerde dat zij met verbazing heeft waargenomen hoe de 'adat' er, ondanks ingrijpende veranderingen door de eeuwen heen, nog sterk wordt beleefd. Zij beschrijft 'adat' als 'een woord met evenveel betekenislagen als een ui en de meest uiteenlopende nuanceverschillen... een simpel woordje waarmee een buitengewoon ingewikkelde gedragscode wordt aangeduid.' Door veranderingen die in steeds sneller tempo plaatsvinden, staat de oude traditie echter onder grote druk. Vanwege de steeds sterker wordende westerse invloeden bevindt de huidige generatie zich in een overgangperiode vol verwarring en spanningen (Deane 1981). Het beeld dat Shirley Deane heeft over de adat wordt bevestigd door verscheidene Molukse informanten, die op de Molukken, in het bijzonder op het eiland Ambon, zijn geweest. Niet alleen de westerse invloed zet de traditionele culturele waarden en normen onder grote druk, maar ook de transigratie van Javanen in de Molukken, de invloed van het Japanse modernisme -bijvoorbeeld auto's, radio's- en het opkopen van de 'dusun's' -inheemse gronden- door Chinese handelaren zijn signalen dat de adat onder grote druk staat en sommigen vrezen zelfs dat het bestaan van de autochtone Molukse bevolking op het spel staat.

Als belangrijk fundament van de adat-istiadat moet in deze context de pelanbongsorelaties genoemd worden. Pelaschappen zijn broeder- of bondgenootschappen tussen de bevolking van twee of meer inheemse dorpen. Pelaschappen worden meestal toegeschreven aan gebeurtenissen, vastgelegd in mythische verhalen en resulterend uit door voorouders gedane plechtige beloften, 'sumpah djandjian', die van geslacht tot geslacht gerespecteerd dienen te worden. Het is een netwerk van relaties waaraan belangrijke functies worden toegekend. Gezien het ontstaan van deze relaties in de voor-christelijke tijd, zijn pelaschappen niet gebonden aan een bepaalde godsdienst.

Bij de pelaschappen moet een onderscheid gemaakt worden in drie categorieën, de 'pela tuni', de 'pela gandong' en de 'pela tempat sirih'.

Allereerst de 'pela-tuni', ook wel 'asli' (echt) genoemd. De relaties tussen groepen bij deze vorm van pelaschap zijn erg hecht en zijn gesymboliseerd door een eed van bloedbroederschap 'minum/darah' (letterlijk: bloed drinken). Naast de verplichting tot wederzijdse hulp bestaat bij deze pelaschappen het absolute verbod voor leden van de verschillende groepen om met elkaar te trouwen. Het niet nakomen van verplichtingen, voorkomend uit de pelarelaties, wordt gesanctioneerd door de voorouders en bovennatuurlijke krachten. Zo kan een huwelijk tussen pela's gestraft worden door ziekten, kindersterfte of kinderloosheid. Bij 'pela gandong', ook wel

aangeduid met alleen 'gandong' gelden dezelfde regels als bij de hiervoor genoemde categorie. Het verschil heeft zijn oorsprong in de ontstaans-geschiedenis.

Verwijst de 'pela tuni' naar een gesloten overeenkomst tussen een aantal voorouders, deze vorm van pela verwijst naar één gemeenschappelijke voorouder of gynealogische banden tussen bepaalde families.

De derde categorie is een minder strenge vorm, vaak omschreven als 'zachte pela' of met de meer officiële aanduiding 'pela tempat sirih' Het accent ligt hier vooral op wederzijdse hulpverlening. Regels ten aanzien van onderlinge huwelijken zijn hier minder streng. Alhoewel in de woonoorden het pelaschap niet aan belang heeft verloren, bestaat wel enige verwarring omtrent de geldigheid van bepaalde pelarelaties.

In hoeverre pelarelaties van een vrouw, die gebaseerd zijn op haar 'mataru-mah', voor haar kinderen blijven bestaan wordt niet door alle Molukkers eenduidig ervaren. Het alleen voortbestaan van pelarelaties in mannelijke lijn wordt door een aantal Molukkers onderschreven. Gezien het patrilineair en patrilokaal karakter van de adat lijkt dit aannemelijk, hetgeen ook door met name Cooley bevestigd wordt. Een groot deel van de Molukkers in Nederland hanteert de norm dat pelarelaties voor zover bekend, zowel in mannelijke als in vrouwelijke lijn gerespecteerd dienen te worden. Een mogelijke verklaring voor het verschil in interpretaties kan liggen in het gegeven dat niet alle Molukse clan's een patrilineaire oorsprong hebben, maar dat enkele gebaseerd zijn op matrilineaire afstamming.

In deze context kan verwezen worden naar de studie van Raymond Kennedy waarin hij stelt dat:

....there is a case of patrilineal - matrilineal system and organisation. This is probably caused by the fact that this area (waarmee hij bedoelde Elpaputih in Zuid-Ceram) is a borderland between matrilineal Wemale, and the coastal folk, who are in turn influenced by the patrilineal Ambonese. The system seems to be clearly in transition and I remember the confusing trying to get them to give a definite adat statement. The patrilineal system seems to be winning out, probably with Ambonese and possibly christian influence.

Pelasschappen in Nederland komen voornamelijk tot uitdrukking bij bruiloften, begrafenissen, belijdenis, doopfeesten, religieuze en politieke groeperingen.

Oorspronkelijk komt Oom Beng uit het dorp Ulath op het eiland Saparua in de Molukken. De mensen uit Ulath hebben een pelaverband met de mensen uit Oma en Wasuu op het eiland Haroekoe en met de mensen uit Buano, een eiland ten Noord-Westen van Ceram.

Oom Beng: *'Ik ben mij ervan bewust dat ik niet het totale overzicht heb van onze pelasyteem. Wat ik aan mijn kinderen doorgeef is dan ook wat ik van mijn ouders heb mee gekregen. Zeker wat de "pela asli" betreft, zeg ik tegen mijn kinderen beter voorkomen dan genezen.'* Oom Beng: *'Volgens de verhalen van onze pelaschap hebben drie broeders de Nunusaku verlaten. Aanvankelijk hebben ze besloten bij elkaar te blijven, maar door economische omstandigheden zijn ze min of meer gedwongen uit elkaar te gaan. De oudste blijft in Buano achter, waar hij een tijd gebleven is. De twee andere broers zijn respectievelijk naar Ulath en Oma vertrokken.'*

Oom Beng is getrouwd met tante Atji Thenu, die van Hutumuri, een dorp op Ambon, komt. Ook tante Atji kent verwantschapsrelaties en wel met de dorpen Siri Sori christen, een dorp op Saparua en Tamilou, een muslimin negorij aan de Zuid-kust van Ceram. Dit zijn bongso-relaties. Bongso verwantschappen hebben dezelfde functie als pelarelatie. Ook hier kan een onderscheid worden gemaakt in 'harde' en 'zachte' bongso-relaties. Oom Beng en tante Atji hebben samen tien kinderen, waarvan er vijf uit het huis zijn in verband met huwelijk, werk, studie e.d. Het is bekend dat het kinderaantal bij de eerste generatie in vergelijking met de tweede generatie Molukkers betrekkelijk groot is. Dit heeft als consequentie dat binnen één gezinssituatie sprake is van duidelijk te onderscheiden leeftijdsgroepen. Binnen het gezin van oom Beng en tante Atji kunnen we een dergelijke samenstelling verwachten, met de kleinkinderen erbij kunnen we binnen dit gezinstype vijf leeftijdsgroepen onderscheiden en drie generaties.

4.3 Cultuur en opvoedingssymbolen

In het voorafgaande is opgemerkt dat met het traditionele gezinstype vooral bedoeld wordt, dat de opvoeding en de overdracht van de cultuur gebeurt door de eerste generatie Molukkers. Aan de hand van een case-study, in de vorm van gesprekken, worden de opvattingen en visies over cultuur en opvoeding aan de orde gesteld. Ook is nagegaan in hoeverre de tweede generatie opvattingen en visies heeft overgenomen en hoe deze categorie tegen enkele aspecten van cultuur en opvoeding aankijkt.

De Molukse gemeenschap kent momenteel vier generaties en verschillende leeftijdsgroepen.

- *De eerste generatie*

Dit betreft de Molukkers die in Indonesië respectievelijk in de Molukken zijn geboren.

- *De tweede generatie*

Hier kan een onderscheid worden gemaakt tussen de kinderen die in

Indonesië en in Nederland zijn geboren. Verder kan er nog een indeling worden gemaakt in verschillende leeftijdsgroepen.

- *De derde generatie*
Dit betreft de kinderen van de tweede generatie.
- *De vierde generatie*
Dit betreft de kinderen van de derde generatie.

In dit verband is het belangrijk op te merken, dat de betekenis van cultuur en opvoeding nauw samenhangt met de mate van geografische mobiliteit en residentiële concentratie. In de komende paragrafen zal hierop nog verder worden ingegaan.

Tante Atji: *'Ik vind het van belang dat mijn kinderen weten waar zij vandaan komen. Ik bedoel hiermee van welke negorij. Ook vind ik het van belang dat zij onze pelaregels in ere houden en respecteren. Dit betekent dat onder meer zijn kinderen geen liefdesverhouding mogen hebben met een van onze pelagenoten, laat staan met een van onze pelarelaties trouwen.*

Ook vind ik van belang dat mijn kinderen aandacht en invulling geven aan het begrip "hidup kebangsaän" (letterlijk: leven als één volk) en "perasaän kebangsaän" (letterlijk: voelen als één volk). Wij zijn Molukkers met een eigen achtergrond, waaronder een politieke, een culturele, een religieuze, maar ook een sociaal-maatschappelijke achtergrond. In "tanah perantau" (diaspora) moeten we elkaar proberen te helpen. "Hidup kebangsaän" en "perasaän kebangsaän"² verwijzen eigenlijk naar een vrij sterk harmonisch beleven van het "deel zijn van een volk". Een ander belangrijk element in de opvoeding van mijn kinderen vind ik "kehormatan". "Kehormatan" verwijst naar eerbied, respect, respect tonen en respect hebben. Binnen de opvoedingssituatie gaat het in eerste instantie om het respect van jongeren tegenover ouderen, van kinderen tegenover ouders. Dit aspect wordt door de huidige generatie wel eens vergeten. De zgn. democratiseringsvisie schiet in een aantal aspecten te ver door, waardoor men denkt dat men alles kan doen. Dit is mijns inziens niet alleen in strijd met de democratische beginselen, maar is tegelijkertijd een bewijs van geen opvoeding. Daarom vind ik dit begrip uitermate belangrijk voor de huidige generatie om in deze tijd van verandering niet het kind met het badwater weg te gooien. "Kehormatan" heeft ook te maken met het feit, dat je vrouwen met respect moet behandelen. Ook vrouwen wordt op het hart gedrukt om op een goede wijze met hun vrouw zijn om te gaan "djaga kehormatan" (je eer bewaken).'

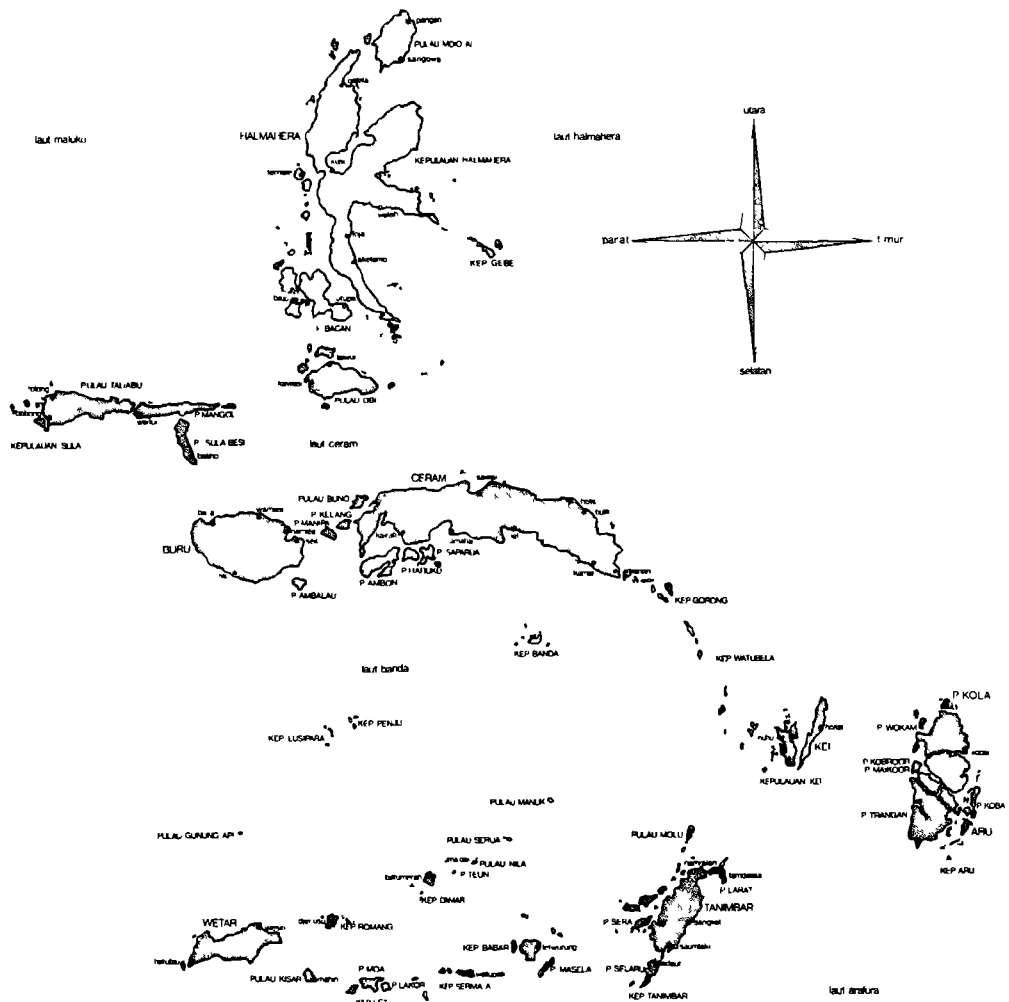
Oom Beng: *'Vanuit de kehormatangedachte zijn tal van andere gebruiken afgeleid. Zo kennen wij de uitdrukking "menghormati medja makan": het respect hebben voor wat er op tafel staat. Deze uitdrukking is zeer symbolisch*

Het 'traditionele' gezinstype

Naam	Leeftijd	Opleiding/ Beroep	Burgerlijke staat	Partner	Kind
Oom Beng	70 jaar	met pensioen (ex fabr arb)	gehuwd	Molukse	10
Tante Atji	65 jaar	huisvrouw/ (ex fabr arb)	gehuwd	Molukker	10
Bung Pede	42 jaar	leraar	gehuwd	Nederlandse	3
Usi Tien	40 jaar	huisvrouw/ herintreedster	gehuwd	Molukker	2
Bung John	36 jaar	maatsch begel.	gehuwd	Molukse	2
Nora	33 jaar	secretaresse	woont samen	Molukker	geen
Annies	29 jaar	arbeidscons.	woont samen	Nederlandse	geen
Paul	27 jaar	student HBO	woont samen	Nederlandse	geen
Lisa	25 jaar	student HBO	woont samen	Molukker	geen
Benny	23 jaar	student HBO	ongehuwd		
Sarah	21 jaar	adm.medew.	ongehuwd		
Ferry	19 jaar	scholier MEAO	ongehuwd		

"selaku tanda" van aard en refereert aan de gedachte, dat wij dank moeten brengen aan de Here God, daar Hij aan ons de mogelijkheden geeft om goed te kunnen werken en gezond te blijven. De "medja makan" dient niet alleen om de maaltijden te gebruiken, maar ook om bepaalde zaken uit te praten.

Symbolisch is hierbij de "tempat garam" het zout en het peper stelletje. De "tempat garam" heeft de betekenis die nauw samenhangt met het respect en eerbied voor alles wat op tafel staat en al de zegeningen, die door God aan de familie, het gezin zijn gegeven. Door het respect voor de "medja makan" en de "tempat garam" geeft deze situatie de mogelijkheid om met respect naar elkaar toe te communiceren. Het biedt veiligheid, warmte en geborgenheid voor zowel jongeren als ouderen over bepaalde zaken te praten die van belang zijn en men is bereid naar elkaar te luisteren. Er kunnen harde woorden vallen, maar iedere maaltijd wordt beëindigd met het herstel van problemen en de vergeving van schulden. Alle gezinsleden helpen mee om het evenwicht te handhaven en de harmonie te bewaren zowel openlijk als in het verborgene. Ook kan men van de "medja makan" en de "tempat garam" niet zo maar weglopen. M.a.w. men kan niet zomaar van tafel gaan. Pas als iedereen klaar is en de maaltijd met gebed is beëindigd, dan pas mag de "tempat garam" van tafel. Dit geldt ook voor de





Enkele plaatsen waar Molukkers
verspreid wonen (geografische
mobiliteit)

Amsterdam
Rotterdam
Utrecht
Groningen
Nijmegen
Deventer
Maastricht
Arnhem
Leusden
Wijchen
Nieuwegein
Almere
Hilversum
Zaltbommel
Roden
Huissen
Borne
Gorinchem

PLAATSEN IN NEDERLAND WAAR VEEL MOLUKKERS BIJ ELKAAR WONEN.

Provincie Groningen:

1. Delfzijl
2. Appingedam
3. Hogeveen
4. Groningen
5. Marum

Provincie Friesland:

6. Oostwold
7. Drachten

Provincie Drenthe:

8. Assen
9. Smilde
10. Hoogeveen

Provincie Overijssel:

11. Zwolle
12. Rouveen
13. Nijverdal
14. Rijssen
15. Wierden
16. Almelo
17. Deventer

Provincie Gelderland:

18. Tiel
19. Eerbeek
20. Vaassen
21. Lunteren
22. Barneveld
23. Apeldoorn
24. Bemmelen
25. Elst
26. Ophoven
27. Tiel
28. Zevenaar
29. Doesburg
30. Nijmegen
31. Culemborg
32. Winterswijk

Provincie Utrecht:

33. Breukelen
34. Maarssen

Provincie Noord-Holland:

35. Wormerveer
36. Huizen

Provincie Zuid-Holland:

37. Leerdam
38. Alphen a/d Rijn
39. Woerden
40. Capelle a/d IJssel
41. Moordrecht
42. Ridderkerk
43. Krimpen a/d IJssel

Provincie Noord-Brabant:

44. Cuijk
45. Helmond
46. Nistelrode
47. Waalwijk
48. Breda
49. Tilburg
50. Vught

Provincie Zeeland:

51. Koudekerke
52. Middelburg
53. Vlissingen
62. Oost-Souburg

Provincie Limburg:

54. Genneep
58. Venray
55. Geleen
59. Weert
56. Sittard
60. Echt
57. Venlo
61. Maastricht

mensen, die aan tafel zitten. (zie ook P.F. Papilaja; Rinsampessy 1988)
Als met gebed is beëindigd, dan mogen pas de leden van de familie opstaan en van tafel gaan. Het is zelfs verboden om, terwijl je al eerder klaar bent, van tafel te gaan en bijvoorbeeld weg te gaan om de trein te halen. Je riskeert een ongeluk, omdat je door dat weggaan geen respect toont tegenover de zegeningen, die door God aan de familie zijn gegeven.
Andere belangrijke cultuursymbolen zijn "sederhana", "persaudaraan". Sederhana hangt samen met je levenshouding ten aanzien van anderen. De uitdrukking "bescheidenheid siert de mens" dekt de term niet volledig, daar deze nog een diepere filosofische en levenswijsheid in zich heeft. "Persaudaraan" heeft te maken met het feit dat je de ander liefhebt als je eigen broeder of zuster. Deze term wordt vaak gehanteerd in relatie met verwantschapsrelaties of als men een gezamenlijke activiteit wil ondernemen.'

Taal en opvoeding

Tante Atji: 'Wij hebben onze kinderen zoveel mogelijk vanuit de traditie opgevoed. Dit betekent bijvoorbeeld dat kinderen hun mond moeten dicht houden en men niet zoals bij Nederlandse mensen te allen tijde het gesprek onderbreekt of zich in het gesprek mengt. Als er bezoek is behoren kinderen eigenlijk niet in de kamer te zijn. Zij gaan dan in de keuken zitten spelen of ze kunnen naar hun kamers gaan. Het tutoyeren van ouderen - dit geldt ook voor oudere broers en zusters - hoort niet. Oudere broers en zusters behoor je met "bung" of "usi" aan te spreken.'

Oom Beng: 'Wij vinden het belangrijk dat onze kinderen hun eigen taal spreken. Het Maleis is van belang voor een goede verstandhouding met je ouders, maar de taal is nog belangrijker voor je eigen identiteit en je betrokkenheid met de Molukse gemeenschap. Het Nederlands moet je beheersen, omdat je nu eenmaal in deze maatschappij de weg moet kunnen vinden.'

Een deel van de Molukkers, die hun opvoeding in de negeri's (negerijen) hebben gehad spreekt nog de 'bahasa² tanah' (inheemse taal) zoals bijvoorbeeld bahasa Aboru, Kaibobo etc... Molukkers, die in de tangsi's (kazernes) zijn opgegroeid, 'anak² kompanie' (kinderen van de Compagnie), spreken eerder het 'pasar Maleis'. Het 'pasar-Maleis' is geïntroduceerd via de handel. De Verenigde Oost-Indische Compagnie (V.O.C.) heeft in haar handelscontacten vooral gebruik gemaakt van het 'pasar-maleis' of een lokale Maleise variëteit.

Terwijl in die tijd haast in alle Molukse gezinnen het Maleis wordt gesproken, is het Nederlands vooral gebruikt in Molukse gezinnen, die 'gelijkgesteld' zijn, of in gezinnen van KNIL-mensen met hogere rangen.

Tijdens de koloniale periode zijn er Molukkers die hun oorspronkelijke naam hebben veranderd om 'gelijkgesteld' te worden aan de Europeanen. Zo zie je nu nog Molukkers met de namen Rugebregt, Jansen, Roos, Pieters,

etc... Veel van deze mensen, zeker die van de oudere generatie, spreken naast goed Maleis ook goed Nederlands en zijn in verhouding met de rest van de Molukkers vaak ook beter geschoold. Hiermee wordt bedoeld dat ze verder geleerd hebben dan alleen een paar klassen lagere school. Het is bekend dat slechts 6% van de mannen die in 1951 in Nederland zijn aangekomen na de Molukse lagere school nog voortgezet onderwijs gevolgd heeft. (ICCAN-brieven 1974) In de woonoordssituatie is het Maleis alleen gesproken binnen de Molukse gezinnen en in de eigen organisaties, maar het is niet als vak onderwezen binnen het reguliere onderwijs. Het Maleis maakt wel een wezenlijk onderdeel uit van de opvoeding en de eigen identiteitsbeleving en ontwikkeling. Toch is het spreken van het Maleis voor de tweede en derde generatie Molukkers niet iets vanzelfsprekends, laat staan het schrijven ervan. Deels heeft dit te maken met het feit dat het Maleis nooit als taal op school is onderwezen. Het is slechts enkele jaren geleden dat pogingen werden gedaan om met name in het kader van onderwijs in eigen taal en cultuur (O.E.T.C.) het Maleis te onderwijzen. De vraag is welk Maleis? Volgens van Minde worden discussies over Moluks Maleis nu al vele jaren versluierd omdat men niet in staat is dit Moluks Maleis duidelijk af te bakenen van andere variëteiten van het Maleis, waaronder ook de Bahasa Indonesia (= het Indonesisch, de nationale taal van Indonesië). Volgens het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers dient de ontwikkeling van het Moluks Maleis te worden gecultiveerd en gestandaardiseerd. Het uitgangspunt van het taalbeleid wordt door het standaard-Maleis van voor 1950 gevormd, maar het doel is een moderne en herkenbaar Molukse variant van het standaard-Maleis.

Alhoewel duidelijk is dat Molukkers het Maleis als een belangrijk onderdeel van de Molukse identiteit zien, geven de verschuivingen momenteel aan dat over het Maleis nog niet het laatste woord is gesproken en de vraag is of het Moluks-Maleis niet op de lange duur gaat verdwijnen.

Hierteenover staat dat steeds meer jonge Molukkers openstaan voor de Bahasa Indonesia, die door de meeste huidige leidende Molukse organisaties nog steeds als de taal van de 'vijand' wordt beschouwd.

Belangrijker lijkt in de discussie over het Moluks-Maleis in het O.E.T.C. onderwijs, welke bijdrage het kan leveren tot een meer positieve ontwikkeling van het Molukse kind.

Geloof en opvoeding 'de piring natzar'

Oom Beng: *'Ik voed mijn kinderen op in het geloof in God, maar ook met respect voor de voorouders. Naast de christelijke aspecten van de religie spelen in ons dagelijks functioneren ook de traditionele aspecten een rol.*

In de gebeden bidden wij tot God, maar wij vragen ook de voorouders om bescherming: "orang tua² djaga katong". Tuhan Allah (God) is de machtigste, maar de voorouders waken ook over ons gezin en mijn kleinkinderen.

In dit verband moet ook de "piring natzar" worden geplaatst. De "piring natzar"

staat in onze slaapkamer op een tafeltje. De "piring natzar" is een wit bordje, een witte schaal, waarop enkele muntstukken (kwartjes, guldens) liggen en ook in papier gewikkelde munten. Het witte bord wordt bedekt met een witte doek. Letterlijk betekent "piring" schaal of bord; "natzar of natsar" betekent "gelofte", een gelofte aan God die bij het brengen van een offer wordt uitgesproken. Uit dankbaarheid voor Gods liefde en zegen brengen wij God een offer. Al mijn kinderen hebben catechisatie gevolgd en belijdenis, "pangkat sidi", gedaan.'

In de woonwijken vertoont het religieuze leven veel overeenkomsten met het leven in de woonoordssituatie. Elke zondag is er een kerkdienst en de dominee, de 'penghentar djumaat' ook wel 'pendeta' genoemd, verzorgt de preek en leidt de kerkdienst. Evenals in de woonoorden zijn er de zangkoren en fluitorkesten en nu zie je vaker dat er een orgel is voor de begeleiding. Elke zondag is er ook een zondagsschool met Molukse kinderen. In principe kan iedereen, ook buitenstaanders de kerkdienst op zondag bijwonen. Als lid van de kerk wordt van je verwacht dat je regelmatig naar de kerk gaat.

Oom Beng: 'In de loop der jaren is de deelname van onze mensen aan de kerkdienst in vergelijking met de woonoordssituatie minder geworden. In de woonoorden wonen wij eigenlijk buiten de Nederlandse samenleving en zijn wij veel meer als bevolkingsgroep gericht op de "perdjuangan" (lees R.M.S.-strijd), terwijl nu iedereen veel meer op zichzelf leeft. In het verlengde hiervan kan ook gesteld worden dat de aantrekkingskracht van de omringende samenleving veel sterker is op onze jeugd dan in de woonoordssituatie. De jeugd kan zich sneller vermaken met discotheek, bioscoop en het uitgaansleven.

In de woonoordssituatie is er een veel sterkere discipline. Je moet naar de kerk. De jeugd van nu vraagt een andere aanpak. Een aanpak die meer bij hen aansluit. De kerk heeft er nog geen goed antwoord op, evenmin als veel Molukse ouders.'

Toch kan niet ontkend worden dat in de woonwijksituatie de religieuze organisaties een structurele bijdrage leveren aan de vorming en ontwikkeling van onze kinderen, jongeren en volwassenen. Het zijn juist deze religieuze organisaties, die in situaties van gemeenschapsproblemen belangrijke ondersteuning kunnen geven. In dit geval moet bijvoorbeeld gedacht worden aan de steun die religieuze organisaties geven bij begrafenissen, massabijeenkomsten e.d. Zij spelen hier vaak een dienstverlenende rol.

Tante Atji: 'Het zijn vooral de vrouwenorganisaties zoals de P.I.K.I.M. (Federatie van Molukse Christen Vrouwen) die een wezenlijke bijdrage leveren in de dienstverlenende taak. Toch zouden in de nabije toekomst ook de vrouwenorganisaties moeten kijken naar meerdere functies, die zij ten behoeve van de gemeenschapsontwikkeling kunnen vervullen.'

4.4 Verwantschap en huwelijk

Tante Atji: *'Binnen de Molukse adat kennen we drie manieren waarop getrouwd kan worden. Een in de Molukken veel voorkomende vorm was "kawin-lari". Angst geen toestemming te krijgen voor het huwelijk of lang te moeten wachten, waren belangrijke redenen om gebruik te maken van de "kawin lari" manier. Bij "kawin lari" wordt de bruid door de bruidegom en zijn familie geschaakt en voor enige tijd verborgen gehouden. In het algemeen wordt "kawin lari" als minder eervol beschouwd en het heeft veelal een voorlopig karakter in die zin dat zo spoedig mogelijk geprobeerd wordt het huwelijk volgens de adat te regelen. Het uitblijven hiervan kan leiden tot vetes tussen de betrokken families. In de woonoorden komt "kawin lari" nauwelijks voor. De aanwezigheid van de omringende Nederlandse samenleving maakt dat families de nadruk leggen op het trouwen binnen de groep, waardoor het minder acceptabel zijn van toekomstige bruid en bruidegom minder zwaar weegt.*

Een andere manier, waarop een huwelijk tot stand kan komen is "kawin masuk". Hierbij treedt de bruidegom toe tot de "mata-rumah" van de bruid. Meestal hangt deze huwelijksvorm samen met situaties, waarin de familie van de bruidegom niet over voldoende middelen beschikt om de bruidsschat op te kunnen brengen of dat deze familie de aanstaande bruid niet wil accepteren. Ook kan het voorkomen in gevallen waar de familienaam van de bruid verloren dreigt te gaan, doordat er alleen maar dochters zijn. Ook deze vorm behoort in Nederland tot de uitzonderingen.

De meest voorkomende vorm van huwelijksluiting in de woonoorden is "kawin mint", waarbij de familie van de toekomstige bruidegom, aan de familie van de toekomstige bruid toestemming voor het huwelijk vraagt. Wanneer een jongen en een meisje overeengekomen zijn dat zij willen trouwen vertelt de jongen dit aan zijn ouders. De ouders roepen de familie bijeen waarna een boodschapper naar de familie van het meisje wordt gezonden. Via woordvoerders, "djuru bitjara's", die op de hoogte zijn van de adatregels wordt een afspraak gemaakt.

Hierbij hanteert de "djuru bitjara" de landstaal, waarbij de naam van de eerste voorouder, "teun" de "mata-rumah" en familieverbanden worden genoemd.

Bestaat er in principe geen bezwaar tegen het huwelijk, dan komt de "harta kawin" (bruidsschat) ter sprake. De belangrijkste verplichting van de ouders van de jongen is het geven van een bruidsschat. Deze bestaat uit bepaalde, door de traditie voorgeschreven van dorp tot dorp variërende geschenken. In veel gevallen bestaat de bruidsschat uit "kain tampa" (een rol witte katoen), sopi (jenever), "sirih pinang" en sageru. Op niet voldoen van een bruidsschat staan sancties van voorouders en bovennatuurlijke krachten. Deze kunnen leiden tot ziekte van de jonggehuwden, kinderloosheid, ziekte of dood van de kinderen die uit het huwelijk geboren worden. Na het regelen van de bruidsschat en het vaststellen van de huwelijksdatum worden door de betrokken families de organisatorische en financiële aspecten van de bruiloft besproken.

In de meeste gevallen bestaat de bruiloft uit een bruidstafel, die het vertrek van

de bruid uit haar familie symboliseert en bij de familie van de bruid gehouden wordt, 's nachts gevolgd door een bruiloftsfeest bij de familie van de bruidegom. Nadat men het over de wensen van de bruiloft eens geworden is, wordt de uitvoering van de organisatie overgelaten aan een feestcomité. De kern van dit comité bestaat uit verwanten. Zowel bij het feest van de bruid als bij het feest van de bruidegom zijn behalve deze kern vele woonoort- of wijkbewoners betrokken. De dag na het bruiloftsfeest worden alle mensen die geholpen hebben door bruid en bruidegom persoonlijk uitgenodigd voor de "tweede nacht". Deze symboliseert een dankbetuiging en behalve de rijsttafel wordt hier meestal ook "papeda" gegeten. "Papeda wordt op de Molukken gemaakt van sago-meel. In Nederland gebruiken de Molukkers hiervoor aardappelmeel. Dit meel wordt met kokend water gemengd tot een pap, die voor buitenstaanders met vooroordelen op doorzichtige lijm lijkt. Molukkers maken het klaar met groenten, vaak met een heerlijk gele vissaus met vis "pinang kuning" of "tjolo-tjolo" (ketjap met uien, lombok, citroen etc.), vaak met vis gegeten. Een heerlijke maaltijd voor heel veel mensen.

Daarna moet je echter rijst eten, want het bestaat voor 80% uit water. Met andere woorden het vult slechts voor een korte tijd.'

De reeds genoemde aspecten van de adat gelden in belangrijke mate zowel voor de Centraal - als voor de Zuidoost Molukken. Afgezien van de verschillen die van dorp tot dorp en van eiland tot eiland bestaan, kunnen globaal een aantal regels genoemd worden die kenmerkend zijn voor de Zuidoost Molukse eilanden. Zo bestaat er op de Kei-eilanden een kastesysteem, waarvan de oorsprong waarschijnlijk gezocht moet worden bij het Hindoeïsme. Dit kastesysteem omvat drie lagen, de mel, de ren en de ri. De ren- en de ri bestaan uit de oorspronkelijke bewoners, waarbij mensen uit de ren de verantwoordelijkheid hebben over het land 'tuan tanah' (heer van het land) en mensen uit de ri de door de 'tuan tanah' omschreven taken moeten vervullen. De mel is gevormd uit de immigranten en hun nageslacht, 'pendatang' (immigranten). Voortvloeiend uit de adat waaruit taken verdeeld worden, heeft de mel van oorsprong geen taak. Haar taak is door de 'ren' toegewezen en bestaat voornamelijk uit bestuurlijke en beschermende taken ten opzichte van de twee andere lagen. Huwelijken tussen de verschillende kasten zijn uitgesloten. Bij overtreding hiervan kunnen de betrokkenen uit hun clan verstoten worden. Ook in Nederland kunnen overtredingen op dit gebied tot grote moeilijkheden leiden.

Tante Atji: 'Van mijn drie kinderen, die getrouwd zijn, zijn er twee op z'n Moluks getrouwd. Tien en John zijn met Molukkers getrouwd. Dan gaat dat wat gemakkelijker. Beide partijen weten ongeveer wat zij van elkaar kunnen en mogen verwachten. Pede, onze oudste zoon, studeerde nog, toen hij ging trouwen en hij wilde zelf geen groot feest. Hij had er gewoon geen geld voor en wilde toen eenvoudig trouwen. Alhoewel wij als ouders het toen wel een beetje

jammer vonden, konden wij het vanuit zijn situatie wel begrijpen. Voor mij is het belangrijkste dat zij gelukkig zijn. Wat de overige kinderen gaan doen is nog niet helemaal duidelijk. Vanuit onze christelijke gedachte zijn wij tegen samenwonen, maar tegenwoordig kunnen ouders niet alles tegenhouden. We blijven onze kinderen adviezen geven en waarschuwen: "kasih nasehat", dat een aantal zaken waaronder samenwonen "kalau seng mau dengar, nanti rasa sendiri" niet mogen. Wie niet wil luisteren, moet het maar zelf ervaren.'

4.5 Blijven of terugkeren

De generatie van Oom Beng is naar Nederland gekomen met de gedachte hier tijdelijk te blijven. De overgrote meerderheid van de eerste generatie, thans ondergebracht onder de categorie Molukse ouderen, houdt vast aan de terugkeergedachte en het R.M.S.-ideaal. Na ruim vijfendertig jaar verblijf in Nederland geven oom Beng en tante Atji hierover hun gedachten.

Oom Beng: 'Natuurlijk wil ik terug naar de Molukken. Het is mijn vaderland. Vanwege de "perjuangan" (R.M.S.-strijd) zijn we in Nederland beland. Lange tijd heb ik gedacht, ik ga alleen terug naar een vrije republiek der Zuid-Molukken en onafhankelijk R.M.S. De laatste jaren echter heb ik niet zoveel hoop meer dat de RMS binnen afzienbare tijd tot stand komt.

Enkele jaren geleden ben ik teruggeweest om de familie te bezoeken. Wij hebben nog een stuk land op Saparoea en wij zouden het fijn vinden als we daar ook terug kunnen. Onlangs zijn we er weer geweest om te zien hoe het met onze familie gaat. Belangrijk is dat we in goede harmonie met onze familie leven en zij onderling ook. "Hidup Persaudaraan" is voor ons belangrijk. We zien dat dit nog wel eens wat te wensen overlaat, gezien de vele ruzies die men maakt over de "dusuns" (familiegronden). Vaak liggen de oorzaken van de ruzies in het feit, dat de ene familie de "dusuns" niet wil verkopen en de andere families wel. Ik denk dat het geen goede zaak is dat de Molukkers op de Molukken grond aan b.v. Chinezen verkopen. Je hebt dan op korte termijn een zekere vorm van luxe (b.v. een auto), maar je bent je land kwijt en je kleinkinderen moeten later als "djongos, koelie" bij de Chinees gaan werken op je "eigen" stuk land. Teruggaan daar denken we nu niet over na, misschien als Indonesië democratisch wordt.'

Tante Atji: 'Voor mij is op dit moment teruggaan naar de Molukken erg moeilijk vanwege onze kinderen en kleinkinderen. Toch heb ik best heimwee naar de Molukken. De kleinkinderen geven je in dat opzicht veel troost. Het is ook fijn om te zien dat het met je kinderen goed gaat, dat zij een goede scholing hebben en een fijn gezin kunnen opbouwen.

Wat de R.M.S. betreft hoop ik dat de jongere generatie in staat zal zijn de fakkel van de oudere generatie over te nemen en dat God onze gebeden verhoort, zodat de Molukken op een goede dag vrij zullen zijn.'

4.6 Nederlands of Moluks

In de nu volgende paragrafen ga ik in op de opvattingen en visies die de kinderen van oom Beng en tante Atji hebben over enkele aspecten van de Molukse cultuur en opvoeding.

Pede (42) en Jeanette (38) en hun kinderen Ating (14), Mariëtte (12) en Wim (9).

Bung Pede (42), Usi Tien (38) en Bung John (36), zo worden zij door jongere broers en zusters genoemd, worden beschouwd als de steunpilaren van vader en moeder.

Bung Pede is met een Nederlandse getrouwd, zij is onderwijzeres op een basisschool en hij is leraar op een middelbare school. Zij wonen al 12 jaar buiten de Molukse wijkgemeenschap, temidden van Nederlanders. Hij en zijn vrouw Jeanette hebben in de loop der jaren een eigen huis gekocht. Hun kinderen zitten op een Nederlandse school met Nederlandse kinderen en hebben geen faciliteiten voor bi-cultureel onderwijs. De taal, die ze hun kinderen aanleren en waarin ze met hen communiceren, is het Nederlands.

Op de vraag: *'Waarom hun kinderen geen maleis praten zegt Bung Pede: "Heel simpel eigenlijk". Niet alleen is mijn vrouw Nederlandse, maar wij wonen in een Nederlandse buurt, waar bijna alle kinderen Nederlanders zijn en het Nederlands spreken. Dit betekent dat Nederlands letterlijk en figuurlijk hun moedertaal is. Het aanleren van het Maleis zal veel moeite kosten, daar niemand in de buurt het Maleis spreekt, behalve ik. Het Maleis zal dan kunstmatig moeten worden aangeleerd, terwijl het Nederlands spelenderwijs wordt geleerd.'*

Jeanette: *'Wij leren onze kinderen die dingen die goed zijn uit beide culturen. Er zullen in de opvoeding elementen zijn die meer van het Molukse cultuurpatroon weg hebben zoals "de collectiviteitsgedachte en de verwantschapsrelaties". Andere elementen zijn meer op het westerse cultuurpatroon gericht zoals goede afspraken maken en op tijd komen, terwijl "djam karet" (letterlijk: elastische tijd; vrij vertaald "Limburgs kwartiertje") bijvoorbeeld meer toegevoegd wordt aan de Molukse cultuur.*

Andere belangrijke elementen die wij onder meer in onze gezinssituatie proberen mee te geven zijn de vrijheid van denken en van meningsuiting en het vertellen van dingen aan elkaar als je ergens mee zit.'

Bung Pede: *'Ik vind bijvoorbeeld "gastvrijheid" en "respect" twee belangrijke aspecten in het Molukse cultuurpatroon, die bij de toepassing ervan niet los van elkaar gezien moeten worden. Het niet in combinatie gebruiken van beide symbolen leidt tot overdreven situaties en misverstanden". "Wanneer iemand onverwachts langs komt -of het nu 's middags of 's avonds is- en je zit toevallig te eten dan vraag je uit gastvrijheid en uit respect voor de onverwachte gast of hij al gegeten heeft". De onverwachte gast zal dan in eerste instantie het verzoek*

afslaan door te zeggen. "Nee het is niet nodig dat U zoveel moeite voor mij doet". Hiertegenover staat dat de gastheer of de gastvrouw op zijn of haar beurt zegt: "Nee het is een kleine moeite, eet gerust mee". Waarop de gast weer zegt: "Goed, een beetje dan".

De gastheer zegt dan verder: "Het is een eenvoudige tafel, maar het is goed bedoeld".

"Hier zijn 'gastvrijheid' en 'respect' in balans met elkaar. Men houdt rekening met elkaar. Anecdotisch is bijna het beeld dat Molukkers hebben van vele Nederlanders die op de grote Molukse bruiloften hun gulzigheid niet altijd kunnen beheersen. Sommige Nederlandse gasten eten bij een bruiloftsfeest soms drie tot vier borden als zij daartoe de kans krijgen. Gratis eten en dan nog wel voedsel dat men thuis niet iedere dag op tafel krijgt, dat is vaak de reden waarom men zoveel eet. Dit noemen wij dan dat 'gastvrijheid' en 'respect' volledig uit balans zijn geraakt. Zo kun je je dan voorstellen dat dit ook geldt voor de meer immateriële zaken."

"De wederzijdse acceptatie van cultuurelementen gaat niet vanzelfsprekend. Zeker voor ons huwelijk hebben we problemen gehad in de wijze van acceptatie. Zowel de ouders van Jeanette als mijn ouders hebben moeite met onze relatie.'

Bung Pede: 'De ouders van Jeanette hadden bijvoorbeeld veel moeite met het feit dat ik Molukker ben en andere gewoonten, normen en waarden heb. De moeder van Jeanette is verbaasd dat Jeanette geen gezonde Nederlander heeft ontmoet, want dan zouden heel wat onnodige problemen vermeden kunnen worden. Doordat Jeanette destijds -vanwege haar studie- reeds op kamers woonde hadden wij (Pede en Jeanette) betrekkelijk weinig bemoeienis van haar ouders gehad. Alleen bij de totstandkoming van het huwelijk moesten er nog wat kleine problemen worden opgelost.'

Jeanette: 'De ouders van Pede hadden het liefst dat hij met een Molukse was getrouwd. Zij waren zelfs bereid om hierin in belangrijke mate te bemiddelen.'

Bung Pede: 'Voor mijn vader komt hier nog een extra belang bij vanwege het feit dat ik de oudste ben. Er zijn toch genoeg knappe Molukse vrouwen. Mijn vader vond dat zeker de oudste met een Molukse moest trouwen en in het bijzonder de mannen, daar zij de naam van de familie voort moeten dragen. De vrouwen daarentegen kunnen in geval van nood wel met een Nederlander trouwen, want die zijn toch voor de voortzetting van de familienaam verloren. Ook mijn zusters hadden wat moeite -zeker de oudsten- met een Nederlandse schoonzus. "Belanda" (Nederlandse) is bijna een scheldwoord. Zeker omdat men denkt dat binnen de eigen kampong, Molukse gemeenschap, voldoende Molukse vrouwen zijn, die met mij zouden willen trouwen. Hier komt nog bij dat men twijfels heeft of de Nederlandse vrouw wel voldoende "Moluks" zal zijn om binnen de adatgroep te kunnen functioneren. Men is ook bang dat ik de

adat-istiadat van de Molukkers zal opgeven.

Voor mij is het van belang dat ik samen met mijn vrouw bereid moet zijn iets op te bouwen en ik heb toevallig Jeanette ontmoet en met haar wil ik mijn toekomst opbouwen. Toen wij eenmaal getrouwd waren en kinderen hadden zijn de wederzijdse relaties beter geworden.'

Geloof, kerk, 'piring natzar'

Bung Pede: 'Wij wonen nogal ver van Assen, temidden van de Nederlandse bevolking. En de eerste dichtstbijzijnde Molukse wijk is twintig km van ons vandaan. Wij hebben weinig contacten met de dichtstbijzijnde Molukse wijk-gemeenschap. Dit heeft als gevolg dat we nauwelijks naar de kerk gaan. Van tijd tot tijd als we naar Assen gaan, dit gebeurt zeker éénmaal in de twee maanden, gaan we daar wel eens naar de kerk. De dwang om naar de kerk te gaan zoals we dat vroeger hadden is er eigenlijk niet meer. Alleen mijn ouders wijzen ons er regelmatig op, dat je de gang naar de kerk niet moet verwaarlozen. Wij zijn allebei gelovig, alhoewel wij niet meer zo vaak naar de kerk gaan. Onze kinderen zijn nog niet gedoopt en dat vinden onze ouders wel jammer, wij gaan ervan uit dat, als zij achttien zijn, zij zelf kunnen bepalen hoe zij hun leven willen inrichten. Verder geven en wijzen wij hun de mogelijkheden aan. Tegenover de Molukse kerk staan we "kritisch, maar positief", in die zin dat wij van mening zijn dat de kerk veel dichterbij de mensen moet gaan staan en niet vanuit een "ivoren toren" het evangelie verkondigt.

De kerk is hard toe aan een vernieuwing. Ik wil hiermee alleen zeggen, dat de kerk jaren achter loopt bijvoorbeeld met de opvang en de begeleiding van haar leden. Een zekere mate van professionalisering zal de kerk en haar leden goed doen. In ons gezin gebruiken we nog steeds de "piring natzar", alhoewel ik van een aantal vrienden weet dat zij het niet meer gebruiken.'

Jeanette: 'Het was voor mijn ouders even een vreemde gewaarwording, toen zij met de "piring natzar" werden geconfronteerd. Er ligt met betrekking tot de "piring natzar" vaak een sluier van geheimzinnigheid, maar in wezen is het niet zo geheimzinnig.'

Bung Pede: 'Wij zien het gebruik van de "piring natzar" enerzijds als offerschaal voor het gezin en persoonlijk. Verder betekent de "piring natzar" voor ons een communicatiepunt tussen mens en God. Voor mijn gezin betekent het van tijd tot tijd een plaats van ontmoeting, waar wij God danken voor al Zijn goede gaven en zegeningen en dat Hij ons wil bijstaan in ons leven.'

Vriendenkring en sociale contacten

Jeanette: 'Doordat we temidden van de Nederlandse bevolking wonen is ons dagelijks functioneren sterk gericht op de Nederlandse omgeving. De kinderen gaan naar een Nederlandse school en hun vrienden zijn overwegend Nederlandse vrienden. Ook de verjaardagsfeestjes e.d. gebeuren op z'n Nederlands.

Onze buren zijn Nederlanders en wat betreft de sociale relaties en contacten zijn we op onze buren aangewezen, waar we een aantal goede vrienden hebben. De contacten ontstaan deels vanwege de kinderen, deels omdat je met elkaar kunt opschieten en een aantal gemeenschappelijke belangen heb (zoals op elkaars kinderen passen, tijdens vakanties elkaars huizen in de gaten houden, burenhulp etc...).

In een gezin van tien kinderen zie je toch dat er verschillen bestaan in leeftijdsgroepen, maar ook dat je met de ene zus of broer beter kunt opschieten dan met de andere. Het is ook afhankelijk waar je interessegebieden liggen.

De relaties tussen mijn ouders en schoonouders zijn goed, alhoewel ze elkaar eigenlijk maximaal drie tot vier keer per jaar zien. Die ontmoeting gebeurt dan vooral als er een verjaardagsfeest is van één van de kinderen, waar ouders van beide kanten aanwezig zijn. Ik heb wel het idee dat onze kinderen meer naar de ouders en familie van Pede trekken dan omgekeerd. Voor een belangrijk deel schrijf ik dit toe aan het feit dat de Molukse cultuur veel meer dan de Nederlandse een groepscultuur is. Aan de andere kant merk ik aan de kinderen dat zij meer individualisten zijn dan Pede en ik. Het is voor de kinderen -en dit geldt in iets mindere mate voor mij- het regelmatig maken van keuzen, soms bewust en vaak onbewust.

Ating zit in een Nederlands volleybalteam en moet ieder weekend spelen. Om de zoveel tijd gaan we naar Assen en dat is voor hem dan weer een keuze: moet hij mee of moet hij niet mee. Als Pede dan zijn stem verheft dat hij mee moet, dan gaat hij mee, maar hij heeft niet altijd zin. Als hij dan eenmaal in Assen is, is hij dat hele volleybal vergeten en gaat hij helemaal op in de familie.'

Ating (14): 'Ik zit op het V.W.O. en als het een beetje lukt met de studie, wil ik rechten of psychologie studeren. Dat lijkt me wel wat ja. Mijn vrienden zijn overwegend Nederlanders. Alhoewel ik mij vrij gemakkelijk kan bewegen op school, merk ik wel dat zij mij eerder als "bruintje" dan als "blanke" zien. Het Maleis beheers ik niet, maar ik kan wel wat volgen als er langzaam wordt gesproken.

Door de reis naar de Molukken en Indonesië heb ik wel het Maleis beter leren verstaan. Ik voel me wel sterk aangetrokken door de kant van mijn vader.'

Usi Tien (40) is getrouwd met Bung Indik (39) een Molukse man uit de Molukse woonwijk Breda. Zij hebben elkaar leren kennen in één van de bijeenkomsten, die door de 'kumpulans' georganiseerd werden. Zij hebben twee kinderen, Joyce (12) en Bobby (10).

Usi Tien: 'De moeder voedt in wezen de kinderen op. Dat betekent dat de kinderen de belangrijkste aspecten van de opvoeding van de moeder meekrijgen. "Kehormatan" (respect), persaudaraan (broederschap), sederhana (bescheidenheid), kebangsaan (solidariteit met je volk), probeer ik zoveel mogelijk in de

opvoeding mee te geven. Wij wonen buiten de wijk, maar vormen een onderdeel van de wijkgemeenschap. Onze contacten met de wijk gebeuren via de wijkorganisaties, de kerk, de zangkoren en de zondagsschool.

Onze kinderen spreken Maleis, maar zij spreken veel beter Nederlands. Wij voeden onze kinderen tweetalig op. Zowel het Maleis als het Nederlands moeten zij goed beheersen, omdat zij in beide culturen zich moeten kunnen handhaven. Daarnaast vind ik het belangrijk dat mijn kinderen hun eigen Molukse geschiedenis kennen. Door hun geschiedenis weten ze wie ze zijn.

Vanuit de geschiedenis en de taal kunnen ze met hun Opa en Oma praten en weten ze ook van welke kampong (negorij) hun ouders komen. Dan gaan begrippen als "pela" en "bongso" voor hen leven en kunnen ze er ook iets mee doen. Ik merk bij mijn kinderen dat, als ouders belangstelling hebben voor de eigen geschiedenis en oog hebben voor wat de kinderen bezighoudt, zij veel vrijer zijn om allerlei vragen te stellen.'

Bung Indik: 'Ik ben sinds een jaar of drie lid van de Molukse wijkraad. Het valt niet mee om op lokaal niveau leiding te geven. Het leiding geven begint natuurlijk het eerst binnen je gezin. "Kehormatan" (respect hebben) in het gezin gaat samen met "dengar-dengaran" (gehoorzaamheid). Dit geldt voornamelijk in de relatie van kinderen naar ouders toe; van jongere broers en zusters naar oudere broers en zusters en van leerling naar leraar; van catechisant naar pendeta (dominee). Het begint al bij de aanspreektitel: geen jij of jou zoals men dat gewend is bij Nederlanders, maar Pa of Ma; of "bung" of "usi". Respect ten aanzien van ouderen uit zich ook in situaties waar je ouderen laat uitspreken, sterker nog, ouderen spreek je niet tegen, al weet je dat ze ongelijk hebben. Er zijn momenten, dat je op een meer tactische wijze het ongelijk van ouderen op tafel zou kunnen leggen. Meestal gebeurt het in een rustige en verhalende manier en in dit opzicht fungeren de ouderen als "bapa penasehat", raadslieden. Zij luisteren dan naar wat jij te vertellen hebt en veel minder heeft het weg van een discussie. Hiermee geef je tegelijkertijd aan, dat je hen respecteert en de wijze van communiceren bewandelt, die eigen is aan hun wijze van denken en handelen.

"Kehormatan" heeft ook te maken met het feit dat je vrouwen eerbiedwaardig moet behandelen. Vrouwen moet je in bescherming nemen. Vrouwen moet je als vrouw behandelen en niet als man, dat wil zeggen, dat je vrouwen de meer verzorgende taken laat doen en dat zij daarom ook beschermd dienen te worden. Wanneer gesproken wordt over vrouwen die hun respect hebben verloren, "hilang kehormatan", wordt dat enerzijds vertaald in termen van - vooral jonge- vrouwen die sterk verwesterd zijn, met als concreet voorbeeld aspecten van samenwonen of een vrouw, die door iedere man te versieren valt. In onze situatie proberen we "kehormatan" en "dengar-dengaran" ook te vertalen door het respect op te brengen om ook naar je kinderen te luisteren. De traditionele gezagssituatie maakt geleidelijk aan meer plaats voor een meer op

vriendschap gebaseerde band. Het moet namelijk niet zo zijn dat "kehormatan" ertoe leidt dat het kind of de jongere in een haast meegaande, afhankelijke positie dreigt terecht te komen en de eigen mening niet meer op tafel komt. In deze situatie neigt "kehormatan" naar een vorm van "malu hati", een vorm van valse bescheidenheid die geen positieve bijdrage levert aan de constructieve oplossing van problemen."

Sederhana: letterlijk betekent het nederigheid; heeft veel te maken met een bepaalde levenshouding. In het Nederlands kan het vertaald worden met de zegswijze "bescheidenheid siert de mens". "Sederhana" heeft een zeer positieve betekenis. Dit in tegenstelling met termen als "sombong (arrogant), "se sapa bet' sapa," letterlijk "wie denk je wel dat je bent", termen die niet als positief worden gewaardeerd. Sederhana als positieve levenshouding vindt plaats in relatie en in de interactie met anderen, waarbij degene die "sederhana" als levenshouding heeft zich kenmerkt door een positieve en een luisterende houding.

In zijn mimiek en houding straalt hij een bepaalde rust uit en wekt hij vertrouwen naar anderen. Bovengenoemde en andere cultuursymbolen probeer ik in mijn gezin tot uiting te brengen, zodat mijn kinderen inzicht hebben in hoe zij naar buiten toe dienen te functioneren.

Tenslotte dienen ouders als "sombor" voor hun kinderen te zijn en niet dominant op te treden. "Sombor dalam hidup" betekent dat ouderen door hun vele levenservaringen en levenswijsheid de jeugd tot steun kunnen zijn. "Sombor" betekent letterlijk schaduw, terwijl "schaduw" in de Nederlandse cultuur een veelal negatieve betekenis heeft. Bijvoorbeeld in de zin van een tragisch moment, verdrietig, dramatisch. In de Molukse cultuur betekent het veel meer schaduwrijk, redding, toeverlaat.

Bij een heroriëntatie en herwaardering van de adat-istiadat zal de jonge generatie Molukkers een evenwicht moeten zien te vinden tussen het verzuipen in de Nederlandse samenleving en het zich isoleren van dezelfde samenleving. De adat-istiadat kan hierbij een belangrijk instrument zijn om dit evenwicht te vinden.'

4.7 Maatschappelijke problematiek

Bung John (36) en Rika (32) hebben twee kinderen, Sammy (10) en Francien (8).

Bung John en Rika wonen met hun twee kinderen buiten de Molukse wijk in een Nederlandse nieuwbouwwijk. Toch krijgt John als maatschappelijk begeleider veel met Molukkers te maken, in het bijzonder met werkloze Molukse jongeren.

John: *'Als maatschappelijk begeleider kom ik niet onmiddellijk bij Molukse*

gezinnen thuis, maar ik krijg ze wel op mijn werk. Wat mij opvalt is dat een zeer groot percentage Molukse jongeren in onze wijk werkloos is. Erg veel schoolverlaters, maar ook veel jongeren tussen 25 en 35 jaar.

Wij wonen in de buurt van een grote wijk met circa 160 gezinnen. Daar de gezinnen in de wijk betrekkelijk groot zijn, krijg je te maken met meerdere kinderen uit één gezin, die werkloos zijn. In sommige gevallen zijn het zelfs vier kinderen uit één gezin.

Aanvankelijk was er een zeker wantrouwen -begin 1979- ten opzichte van mijn werk vanuit de gemeente. Ze waren bang dat ik een verlengstuk zou zijn van de gemeente en als zoethoudertje zou optreden voor de Molukkers. Naderhand is dat wat bijgetrokken en momenteel zijn maatschappelijk begeleiders nodig in de relatie tussen werkzoekenden en werkgevers.

Voor oudere Molukkers is het fijn dat je Maleis kunt praten, waardoor ze toch ergens het gevoel hebben dat ze door iemand begrepen worden. Je bent voor hen al gauw een "deskundige", omdat ze vaak het Nederlands niet of nauwelijks spreken. Alhoewel ik maatschappelijk begeleider ben en mij inzet voor de bestrijding van de jeugdwerkloosheid binnen onze plaatselijke wijkgemeenschap, ben ik ook actief in het wijkgebeuren. Ik voel mij soms een oude kampraad, die in het kamp ondanks dat hij niet altijd deskundig was, toch door de mensen geraadpleegd werd. In de wijk voel ik mij soms een manusje van alles. Ondanks het feit dat ik mijn werk met plezier doe, constateer ik dat bij langdurig werkloze Molukse jongeren vaak nauwelijks meer enige motivatie bestaat om voor de zoveelste maal te solliciteren en bij een werkgever te verschijnen, als zij tenminste worden uitgenodigd voor een gesprek. Hiertegenover staat dat er vrij veel discriminatie bestaat, al is het alleen maar dat werkgevers zeggen dat zo'n jongen "anders" is dan de rest van de werknemers.

Sommige jongerenorganisaties binnen de Molukse gemeenschap zullen dit soort "lapmiddelen" als "zoethoudertjes" karakteriseren. Ofschoon ik het niet eens ben met deze bewering, moet ik zeggen, dat er duidelijke signalen zijn, die aangeven dat niet alleen de werkloosheid onder Molukse jongeren schrikbarende vormen aanneemt, maar dat dit verregaande consequenties heeft voor de situatie in de Molukse woonwijken (drugsgebruik, kleine criminaliteit e.d.).

Een ander aspect dat samenhangt met onder andere de werkloosheid is het toenemend aantal drugs- en alcoholgebruikers binnen de wijkgemeenschappen en zeker in onze woonwijk. De drugsgebruiker(st)ers zijn vaak te vinden in de met vaak uiteenlopende problemen gezinnen. In sommige gezinnen is het zelfs zo dat één van de broers hulpverlener, de andere broer dealer en de andere broer drugsgebruiker is. Dit soort toestanden was in de jaren zestig binnen de Molukse gemeenschap ondenkbaar. Toch proberen wij -zowel kerkelijke als andere maatschappelijke organisaties- binnen onze wijkgemeenschap hier wat aan te doen. Door arbeidsbemiddeling en scholing, maar ook met nieuwe vormen van gemeenschaps- ontwikkeling proberen we het vertrouwen in de eigen jeugd en de gemeenschap weer op te krikken. Uiteindelijk zijn onze ouders in staat geweest een eigen Molukse gemeenschap in Nederland op te bouwen.'

Rika: *'Met de maatschappelijk problematiek krijgen we binnen ons gezin slechts marginaal te maken: John als deel van zijn werk en ik vanuit het kinderopvang-werk, waar ik als leidster bezig ben. Ik krijg veel met vrouwen te maken, die een werkloze vriend dan wel echtgenoot hebben en dan is het vaak het aanhoren van wat ze vertellen veelal al een troost voor de vrouwen.*

Wij streven er allebei naar onze kinderen - voor zover zij het kunnen - te laten studeren. Wij hebben natuurlijk het geluk dat wij in alle redelijkheid de kennis en het inzicht hebben om onze eigen kinderen te kunnen begeleiden.'

Samenwonen

Nora (33); Annies (29); Paul (27).

Nora 33: *'Eigenlijk zijn onze ouders tegen samenwonen. Samenwonen? Dat hoort niet, zoiets doe je niet, wat zullen de mensen wel zeggen. Trouwens het mag niet van de Molukse kerk. Volgens de Molukse predikanten gaan de Bijbel en de Kerk ervan uit dat alleen het huwelijk de enige samenlevingsvorm is tussen mannen en vrouwen.*

Volgens sommige Molukse predikanten zoeken vele jongeren de rechtvaardiging van samenwonen in financiële omstandigheden, of om elkaar beter te leren kennen, maar ook vanwege pelaverbonden, die een huwelijk tussen twee pelagenoten verbieden.

"Het verschijnsel samenwonen" ligt erg gevoelig binnen de Molukse gemeenschap. Het is nog één van de vele taboes, waar je niet of nauwelijks met je ouders over praat. Net als vele andere taboes binnen de Molukse gemeenschap zie je dat het gebeurt, maar dat het bestaan ervan gewoonweg wordt genegeerd.'

Annies (29): *'Waarom eigenlijk samenwonen? Het gebeurt vanzelf. Wij zijn een groot gezin, ruimte om op bepaalde momenten alleen te zijn heb je eigenlijk niet. Zoals dat vaak gaat, je hebt een vriendin en na een tijdje denk je er samen over na, om voordat je trouwt, elkaar beter te leren kennen, zodat je geen vreemden voor elkaar bent, mocht je toch nog besluiten met elkaar in het huwelijksbootje te stappen.'*

Paul (27): *'Eén van de gevolgen is dat je besluit bij elkaar in te trekken en wie de meeste ruimte heeft daar ga je bij inwonen. Na een tijdje besluit je toch dat het beter is om onafhankelijker te wonen, in een flatje of zoiets.*

Samenwonen is niet minder dan trouwen. Er zijn naast financiële voordelen ook andere voordelen. Je hebt een relatief grotere vrijheid dan bij trouwen. Je bent onafhankelijker. Trouwens het gebeurt op zeer grote schaal binnen de Molukse gemeenschap.'

Annies (29): *'Het probleem is dat er haast nooit openlijk over gepraat wordt, omdat men bang is anderen te kwetsen en om scheldpartijen uit de weg te gaan. Daarnaast hebben ouders het gevoel dat zij hun kinderen niet goed opgevoed*

hebben, wanneer hun kinderen gaan samenwonen. Hier komt nog bij dat onze ouders erg gelovig zijn. De kerk speelt hierbij een belangrijke rol. Jongeren, die samenwonen mogen niet aan "het avondmaal" deelnemen. Sommige predikanten zeggen echter: als het vaststaat dat zij gaan trouwen, worden ze in sommige opzichten toegelaten tot "het Avondmaal". Dat is vaak afhankelijk van de predikant ter plaatse.'

Nora (33): 'Voor Molukse vrouwen die samenwonen is het extra problematisch. Ze krijgen te maken met de ouders en oudere broers en zusters die het niet met ze eens zijn. De vrouwen die samenwonen worden vaak aangekeken alsof ze één of andere "hoer", "slet" zijn. Naast het feit dat je vaak toch het gevoel hebt dat je naar je omgeving toe het samenwonen moet verdedigen, betekent samenwonen ook dat je lief en leed samen moet delen en dat valt ook niet altijd mee. Mijn ouders zijn er eigenlijk ook tegen. Mijn pa had er in het begin erg veel moeite mee en gaf mijn oudere broers min of meer de opdracht om daar een stokje voor te steken. Door overleg met elkaar en vertrouwen in elkaar, heeft mijn pa uiteindelijk er zich bij neergelegd, alhoewel hij volgens zijn gevoel het niet goed kan keuren en zeker niet vanuit het geloof.

Hij zegt wel eens: het is het kiezen tussen twee kwaden, "crisis" in het gezin of crisis met de heersende opvatting. Nu hij zelf ziet, dat alles redelijk goed gaat en hij zijn kinderen niet kwijt raakt, begint hij het te accepteren, maar goedkeuren kan hij het niet en dat respecteren wij wel.'

Opvoedingssituaties

Lisa (25); Benny (23); Sarah (21); Ferry (19).

Lisa (25): 'In vergelijking met mijn oudere broers en zusters vind ik dat wij vrijer opgevoed worden. Pak slaag zoals ik uit verhalen van mijn broers en zusters gehoord heb, krijgen wij eigenlijk nooit. Voor zover ik mij kan herinneren, heb ik sinds mijn twaalfde geen oorvijg meer gehad. Er wordt binnen ons gezin veel meer overleg gepleegd, gepraat en onderhandeld. Wij zijn toch meer individuen dan onze oudere broers en zusters. Ik denk dat dat op zich een positieve ontwikkeling is. Tegelijkertijd krijgen wij voldoende saamhorigheidsgevoel, noem het gevoel van "persaudaraan" in de opvoeding mee. M.a.w. we staan best voor elkaar klaar, terwijl wij aan de andere kant onze beperkingen ook inzien.'

Benny (23): 'Goed praten met mijn ouders kan ik eigenlijk niet. Zij staan toch wat dat betreft te ver van mij af om met elkaar op een gelijkwaardige manier te kunnen praten. Er is toch een zekere mate van hiërarchie in het gezin, in het bijzonder tussen mijn vader en mij. Van hem hoor ik voornamelijk "nasehats". Negatief zou je het kunnen vertalen met "preken" en positief met "adviseren". Direct reageren op wat hij zegt kun je eigenlijk niet, want dan word je al gauw beticht van "brutaal gedrag" of "onbeschoft". Je kunt in die situatie beter je

mond dicht houden en op een veel rustiger moment het onderwerp aansnijden, dat je met hem wil bespreken. Alhoewel dit ook kan leiden tot misverstanden. In de meeste gevallen overleg ik met mijn oudere zusters en broers. Zij zijn namelijk beter in staat om mij te begrijpen en ook met mij te praten; tegelijkertijd kunnen zij een "brugfunctie" naar mijn ouders vervullen.'

Sarah (21): *'Ik herken wel wat Benny zegt.*

Daarnaast ben ik wel van mening dat jonge Molukse vrouwen tegenwoordig wel meer mogen.

Alhoewel ik er nog niet aan denk om samen te wonen, laat staan te trouwen, ga ik nu om met een Nederlandse vriend. Dat was voor mijn zusters ondenkbaar om met een vriend thuis te komen. Mijn pa, maar ook mijn moeder geeft wel voortdurend "nasehats". Onze opvoeding is langzamerhand natuurlijk een mengeling van wat wij van pa en ma, de oudere broers en zusters meekrijgen en wat wij zelf in onze vriendenkring, studie, naaste omgeving en daaromheen meemaken.'

Ferry (19): *'Dat geldt natuurlijk ook voor de taal, die je spreekt. Thuis spreken wij overwegend Maleis en op school overwegend Nederlands. Toch vind ik het belangrijk dat Molukse kinderen het Maleis beheersen. Niet alleen stelt het kunnen praten en het lezen van het Maleis jou in staat in kranten en tijdschriften uit Indonesië te lezen, maar het is ook van belang voor de ontwikkeling van een eigen positief bewustzijn van je Molukker-zijn.*

Daarnaast kan het goed spreken van het Maleis de communicatie tussen jongeren en ouderen in de eigen gemeenschap verbeteren. Dit geldt ook voor de herorientatie op traditionele waarden en normen die onze ouders uit de Molukken hebben meegenomen. Ze kunnen voor ons van belang zijn om ons in deze Nederlandse samenleving staande te houden. De taal kan je ook helpen je familie op de Molukken beter te begrijpen. Ik denk dat, als het in mijn vermogen ligt, ik vroeg of laat iets voor de Molukkers op de Molukken ga doen. Wij zijn alle vier één keer met vakantie geweest op de Molukken en het trekt ons wel. Of we werkelijk teruggaan, kan ik op dit moment niet zeggen. Misschien wel.'

Noten

- 1 'Hidup kebangsaan' is heel moeilijk in een Nederlandse uitdrukking aan te geven. Door middel van een voorbeeld kan deze uitdrukking het beste weergegeven worden. Als een Molukse landgenoot in de problemen komt moet je hem vanuit je Molukker zijn helpen 'Kebangsaan' verwijst naar een solidariteit met je Molukker zijn
- 2 Dit geldt in belangrijke mate ook voor de uitdrukking 'perasaan kebangsaan', waarbij perasaan verwijst naar het gevoel, dat je hebt als Molukker
Terwijl 'hidup kebangsaan' verwijst naar je manier van leven als Molukker, verwijst 'perasaan kebangsaan' naar de gevoelswaarde, dat je als Molukker zou moeten hebben

De inhoudelijke betekenis van beide uitdrukkingen hangt ook nauw samen met de situationele context van de Molukkers in Nederland.

5 Gemengde huwelijken en biculturele relaties onder Molukkers

5.1 Inleiding

Bij aankomst in Nederland (1950/51) was 27% van de overgekomen vrouwen van niet-Molukse afkomst. Over het algemeen waren dit vrouwen uit de eilanden Java, Timor, Bali maar ook Menadonese en Chinese vrouwen waren met Molukse mannen getrouwd. Met andere woorden bi-culturele relaties en gemengde huwelijken, 'intermarriage', hebben binnen de Molukse gemeenschap altijd plaatsgevonden.

Uit verschillende onderzoeken kan worden opgemaakt dat binnen de Molukse gemeenschap in Nederland sprake is van een toename van gemengde huwelijken en bi-culturele relaties.

Zo constateerde van Wijk (1985):

De Molukse gemeenschap in Woerden vormt in enkele opzichten een sterk heterogene groepering. Om te beginnen is er een grote variatie in de gemeente van herkomst.

	absoluut	percentueel
Van Molukse afkomst	348	65,0 %
Van Nederlandse afkomst	66	12,3 %
Van Molukse en Nederlandse ouders	79	14,8 %
Overigen	42	7,7 %

Onder 'overigen' worden begrepen Indische, Surinaamse, Antilliaanse en Indonesische huwelijkspartners en hun kinderen (1985, 101).

Ook van Dijk (1989) constateerde een duidelijke differentiatie en een toename van het aantal gemengde relaties:

De Molukse gemeenschap in Venlo bestaat uit circa 414 personen. Hieronder bevinden zich 258 Molukkers, 59 Nederlanders en 97 nakomelingen uit een gemengde relatie.' In de Molukse gemeenschap

bevinden zich 42 Nederlandse vrouwen en 17 Nederlandse mannen. In totaal zijn er 53 Molukse families en 56 gemengde relaties. In Venlo woont slechts een gedeelte in de Molukse wijk (30,2%), de rest woont buiten de oorspronkelijke wijk (69,8%). (Dijk van 1989, 19,24).

De gegevens van beide onderzoekers over gemengde huwelijken worden bevestigd door mijn bevindingen. In deze studie zijn in totaal vijftig Molukse gezinnen betrokken uit verschillende Molukse wijkgemeenschappen en vijfendertig gezinnen buiten de wijkgemeenschappen. Bij deze gezinnen heb ik ondermeer gekeken naar de opleiding van de kinderen, hun nationaliteit en hun partnerkeuze. Wat betreft hun partnerkeuze zien wij de volgende situaties. Van de 358 kinderen, die gehuwd af samenwonen zien wij dat 60% met een Molukse partner getrouwd is of samenwoont, 34% met een Nederlandse partner samenwoont of trouwt en 6% met een partner van andere origine (zie tabel).

In dit hoofdstuk wil ik ingaan op de wijze waarop een gemengd gehuwd echtpaar en hun kinderen omgaat met onder meer de verschillende sociale organisaties en burens in een wijkgemeenschap en de situatie van een gemengd echtpaar in een Nederlandse omgeving.

5.2 Familie Riry uit Hoogkerk

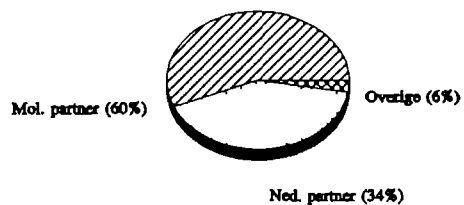
Bung Tjak (49) Riry en de Nederlandse usi Leida Riry-de Vries (43) wonen met hun kinderen ruim 25 jaar in de Molukse wijkgemeenschap in Hoogkerk. Bung Tjak en zijn ouders zijn in 1962 verhuisd naar Hoogkerk bij Groningen. Hoogkerk behoorde samen met Moordrecht en Appingedam tot een van de eerste woonwijken voor Molukkers.

Hoogkerk werd in 1959 gebouwd. Deze woonwijk was bestemd voor de mensen uit het woonoord Nuis bij Marum. Door allerlei omstandigheden, waaronder de politieke verdeeldheid over het wel of niet verlaten van het woonoord werd de woonwijk in Hoogkerk bewoond door bewoners uit verschillende woonoord. De eerste stroom kwam uit Nuis. Uit zowel de tweede als de derde verhuisstroom kwamen overwegend Molukkers uit Fochteloo. Tenslotte kwamen Molukkers uit Geesbrug, Vaassen, Oost-Souburg en Schattenberg.

De samenstelling was veertien gezinnen uit Nuis, dertig gezinnen uit Fochteloo, vier gezinnen uit Geesbrug en vier gezinnen uit de overige plaatsen. In deze wijkgemeenschap is bung Tjak met usi Leida getrouwd en hun vier kinderen zijn hier opgegroeid. Bung Tjak heeft na de M.U.L.O. enkele jaren H.B.S. gedaan, maar hij heeft zijn studie niet afgemaakt.

Hij heeft allerlei baantjes gehad van kelner tot havenwerker en fabrieksarbeider. Nu werkt hij al enkele jaren bij een bedrijf op de afdeling boekhouding en verzorgt hij een deel van de personeels- en salarisadministratie.

Partnerkeuze



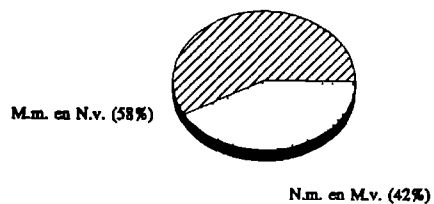
Totaal 358 Molukkers

Bron:
Rinsampessy E.P.
1989

Wat de partnerkeuze betreft zien we het volgende beeld. Van de 358 kinderen, die gehuwd zijn of samenwonen zien wij dat:

	Abs.	Perc.
Molukse partner	215	60
Nederlandse partner	123	34
Overige	20	6
	358	100

Gemengde Huwelijken



Totaal 123 gemengd gehuwd

Bron:
Rinsampessy E.P.
1989

Van degenen die gemengd gehuwd zijn:

	Abs.	Perc.
Molukse man en Nederlandse vrouw	71	58
Nederlandse man en Molukse vrouw	52	42
	123	100

Zijn vrouw usi Leida, voor sommigen tante Leida, is verpleegster geweest, maar is voornamelijk moeder en huisvrouw. Zij spreekt vloeiend Maleis en gedraagt zich veel Molukser dan menige Molukse vrouw. Dit uit zich vooral door haar gastvrijheid en zij kan alle soorten 'djadjans' (versnaperingen) maken. Zij begeleidt vooral de kinderen, toen die nog klein waren met het huiswerk en nu bespreekt zij met hen allerlei zaken.

Kawin Adat, het pelaschap en de mata-rumah

Bung Tjak en usi Leida zijn volgens de adat -istiadat getrouwd. Aanvankelijk gebeurde dat volgens de regels in Nederland. Enkele jaren geleden zijn zij naar de Molukken teruggegaan om volgens het traditioneel gebruik te trouwen.

Bung Tjak: *'Zij - twee vrouwen - hebben mijn vrouw binnengeleid in het oude familiehuis - "rumah tua". Voor de ceremonie droeg Leida "pakian hitam" "sarong dan kebaja" een zwarte kleding (blouse en rok). Wij moeten tijdens de ceremonie "sirih pinang en sopi" (een tabaksoort en jenever) aan de familieleden uitreiken en daarna werd er samen met alle familieleden gegeten.'*

Usi Leida: *'Als moeder en vrouw heb ik mij volledig aangepast aan de Molukse cultuur. Ik heb mijn kinderen zoveel mogelijk meegegeven van de Molukse adat. Zij zijn op eerste plaats Molukkers, daarna pas Nederlanders. Ik heb mijn kinderen geleerd wie hun pela's zijn en dat je weet dat je met je pela's niet mag trouwen. Verder moet je solidair zijn met de Molukkers die momenteel door Indonesië worden onderdrukt.*

Dankzij het feit dat ik mij aangepast heb in de wijk, ben ik volledig geaccepteerd. Aan alle activiteiten neem ik deel en de Molukkers maken nauwelijks onderscheid tussen mij en andere Molukse vrouwen. Voor hen ben ik "tante Leida" en dat is voor mij een compliment.'

Bung Tjak: *'Wij leren onze kinderen wie onze pela's zijn. Dit betekent voor onze kinderen dat hun belangrijkste pela's de mensen uit Suli en Waai zijn, Kaibobo kent daarnaast een aantal zachte pela's "pela tempat sirih" met verschillende negori's in Ceram, Ambon en Saparoea.'*

Bung Tjak: *'Daarnaast zijn de "mata-rumah's" voor ons heel belangrijk. "Mata-rumah" betekent letterlijk in het Maleis "het oog van het huis". Vrij vertaald en symbolisch uitgelegd: "het oog is kwetsbaar en is dus eigenlijk de kern van het gezin. Ieder kind in ons gezin behoort tot de mata-rumah van mijn vader. Als mijn dochter gaat trouwen met een andere Molukker zal zij worden opgenomen in de mata-rumah van haar toekomstige echtgenoot".*

De mata-rumah is opgenomen in de fam. De leden van de fam dragen dezelfde achternaam. In het dagelijks leven gebruikt iemand zijn of haar fam. In dit geval de fam Riry, maar tijdens de adatrituelen worden de mata-rumah

van elkaar onderscheiden door het gebruik van de zogenaamde teun, de adatnaam van de mata-rumah. De familie, beter familieband bestaat aan beide kanten. De familieband is bilateraal: zowel verwanten van de kant van de moeder als van vaderszijde worden ertoe gerekend.'

Opgroeien in de wijk

Bung Tjak en usi Leida hebben vier kinderen:

Bendja (24); Mariëtte (22); Djodji (20) en Mozes (18).

Bendja (24): *'Daar we heel sterk in de wijk zijn opgegroeid, voelen we ons op de eerste plaats Molukkers. Dus bij alle zaken die de Molukkers aangaan voelen we ons zeer nauw betrokken. De laatste jaren proberen we dit met een zekere afstandelijkheid te bekijken. Toch is dit nog erg moeilijk, omdat wij heel duidelijk met het Moluks bewustzijn opgevoed zijn. Wij kunnen in wezen haast geen kwaad woord over Molukkers horen zonder ons aangesproken te voelen.'*

Mariëtte (22): *'Alhoewel we inderdaad heel Moluks zijn opgevoed, dit komt natuurlijk ook door de wijk waarin wij wonen, behoor je eigenlijk tot geen van beide. Ik zie in beide opvoedingspatronen wel positieve, maar ook minder positieve kanten. Gastvrijheid is goed, maar kent ook zijn grenzen. Dit geldt ook voor "vrije meningsuiting", wat dan een typisch Nederlands verschijnsel is. Bepaalde vormen van respect -overdreven uitgevoerd- kunnen ook leiden tot een hypocrisie.'*

Djodji (20): *'Ik voel mij thuis in de wijk. Ik heb mijn eigen vrienden, maar ik voel me duidelijk aangesproken als zij het over minderheden in het algemeen hebben en in het bijzonder over Molukkers. Ik heb meer Molukse dan Nederlandse vrienden.'*

Bung Tjak en Zus Leida: *'Onze kinderen voeden wij Moluks op en zij spreken dan ook vloeiend Maleis. Wel vinden we dat ze op tijd hun huiswerk moeten doen, op tijd naar bed moeten en "kehormatan" brengen wij hun bij. Ondanks de kleine behuizing hier in de wijk, moet ik zeggen, dat ik betrekkelijk blij ben met de goede schoolresultaten van mijn kinderen.*

Wij kunnen alleen niet alles bijbenen wat er op school gebeurt. Het gaat de laatste jaren ook allemaal zo snel binnen het onderwijs. Dat geldt voor de meeste Nederlandse ouders, laat staan de Molukse ouders, die de Nederlandse taal niet goed beheersen. Onze kinderen leren we ook, dat ze hier in de wijk regelmatig naar de kerk moeten gaan, zeker nu Tjak een aantal jaren lid is van de kerkeraad, moet je toch het goede voorbeeld geven? Als ouder probeer ik met de jeugd mee te denken, alhoewel het niet meevalt. Het voordeel is wel, dat wij zowel het Nederlands als het Maleis redelijk beheersen. Onze kinderen gaan met iedereen in de wijk om, maar alles op zijn tijd.'

Kerk en wijkraad

Mariëtte (22): 'Omdat ik nog bij mijn ouders woon en mijn ouders in de wijk wonen kan ik er niet altijd omheen, zodat ik regelmatig naar de kerk ga. Ik heb niet altijd zin, maar soms moet ik wel. De kerk is wat mij betreft erg ouderwets en houdt erg weinig rekening met de beleving van de jeugd over kerk en samenleving. De kerk moet veel levendiger zijn. Er moet veel meer gezongen worden en het liefst met gitaar en andere muziekinstrumenten, zodat het de jeugd meer aanspreekt. Daarnaast zal het taalgebruik en de communicatie met jongeren verbeterd moeten worden.

Ik ben zelf erg actief in de Molukse Christen Jongeren Vereniging, maar ik merk dat er nog een grote kloof bestaat tussen jongeren en ouderen.

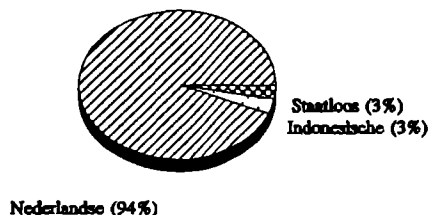
Aan de andere kant heb ik het gevoel dat veel Molukse jongeren in veel situaties afgeleid worden door de aantrekkingskracht van een grote stad als Groningen. Toch denk ik dat het een met het andere samenhangt. Veel jongeren tonen volgens mij nog best veel belangstelling voor de eigen gemeenschap, maar kunnen er niet goed hun draai vinden. Voor een deel ligt hier een taak voor de kerk, aan de andere kant moeten jongeren veel meer hun handen uit de mouwen steken.'

Mozes (18): 'Nu valt de situatie in Hoogkerk wat betreft de kerk en ook in de wijkraad wel enigszins mee. Het zijn hier betrekkelijk jonge mensen en de Stichting Suka Mulia bestaat uit jongeren, die redelijk goede contacten hebben met de ouderen. Maar in veel Molukse wijken bestaat nog letterlijk en figuurlijk "het oude regiem van de Badan Persatuan" (de landelijke Molukse eenheidspartij) en dan is het vaak moeilijk om rechtstreeks zaken te doen over bijvoorbeeld het welzijn voor de jeugd. Men moet altijd op "orders" van boven wachten. Vooral als je er een beetje "gekleurd" op staat is het moeilijk om zakelijk zaken te doen. Hiertegenover staat dat ook veel besturen in stichtingen voor samenlevingsopbouw vaak "autoritairder" zijn dan de ouderen en veelal uit zijn op eigen voordeel en sociale status. Dit betekent niet dat er geen stichtingen zijn die redelijk draaien, zoals b.v. in Hoogkerk. Maar ook in Hoogkerk kan het beter. Men moet veel alerter zijn op de behoeften en de belangen van bijvoorbeeld de jeugd, de ouderen en de gemeenschap in haar totaliteit.'

Buren

Usi Leida: 'Omdat wij in Hoogkerk in de wijk bij elkaar wonen, is het goed omgaan met elkaar een belangrijke voorwaarde. "Beter een goede buur dan een verre vriend" geldt voor ons des te meer. Bij allerlei gebeurtenissen en gelegenheden helpen we elkaar. Doopfeesten, belijdenisfeesten, bruiloften etc.. Door de aanwezigheid van de Molukse organisaties zoals de "Kaum Ibu" (de Molukse vrouwenorganisatie, vaak gelieerd aan de kerk E.R.) hebben we in de wijk een stevige basis om elkaar te ondersteunen. Daarnaast heb je de "kumpulans" (de verenigingen op basis van verwantschappen), die elkaar

Naturalisaties



Totaal 500 Molukkers

Bron:
Rinsampessy E.P.
1989

De veronderstelling is dat de laatste 10 jaar sprake is van een duidelijke toename van het aantal naturalisaties van Molukkers tot Nederlanders. In deze onderzoekspopulatie zien we hierin een bevestiging: Tussen de 20 - 45 jaar zien we het volgende beeld:

Nationaliteit	Abs.	Perc.
Nederlandse	471	94
Indonesische	15	3
Statenloos	14	3
	500	100

wederzijds helpen, zodat je eigenlijk als lid van de gemeenschap niet in de problemen hoeft te komen, mocht je hulp nodig hebben. Ruzies heb ik eigenlijk nauwelijks met de burens. De laatste ruzie, die ik mij kan herinneren is van jaren geleden, toen de kinderen een jaar of twaalf waren. Dat was ook een van de keren dat ik uitgescholden werd voor "Belanda" (witte Nederlander). In die tijd heeft het mij best veel "pijn" en verdriet gedaan. Ik heb nu een beetje kunnen relativiseren en ik heb ermee leren omgaan. Nederlandse vrienden heb ik behalve mijn familie niet echt. De Molukse mensen zijn mijn familie en ik ben gewoon één van hen. Zeker voor de Nederlanders word ik tot één van de Molukkers gerekend.'

5.3 Gemengd gehuwd in een Nederlandse woonomgeving

Uit het voorgaande blijkt dat het merendeel van de tweede generatie Molukkers buiten de bestaande wijkgemeenschappen woont. Door school, studie, werk en vormen van vrije tijd is de oriëntatie van veel jonge Molukkers sterk gericht op de Nederlandse situatie. Zeker wat de vrije tijd betreft richt de Molukse jongere zich sterk op de grote stad. Veel Molukse jongeren ontmoeten hun toekomstige Nederlandse partner vaak -evenals vele Nederlandse jongeren- via studie, werk of het uitgaansleven.

In deze paragraaf geef ik een aantal situaties van jongeren, jonge gezinnen met gemengde of bi-culturele relaties exemplarisch weer aan de hand van enkele thema's zoals verwantschap en huwelijk, de betekenis van taal, religie, de opvoeding in twee culturen; de relaties met burens, vriendenkring etc...

Alex, een Molukse jongen (25): *'Ik heb mijn vriendin op een feestje ontmoet van de school, toen we een aantal jaren geleden eindexamen deden van de HAVO. Momenteel woon ik met haar samen. Of we trouwen, valt nog te bezien. Samenwonen bevalt ons best.'*

Philip, een Molukse man (44): *'Ik heb Yvonne tijdens mijn studie aan de universiteit ontmoet. Wij kwamen elkaar tegen bij een van de feesten van mijn studievrienden. Inmiddels zijn wij negentien jaar getrouwd en hebben we twee grote kinderen, een zoon van achttien en een dochter van vijftien.'*

Angela, een Molukse vrouw (25): *'Ik heb mijn man tijdens een popconcert ontmoet. Hij stond met een paar van zijn vrienden achter mij. We zijn aan de praat geraakt en inmiddels zijn we met elkaar getrouwd. We hebben een dochtertje van twee. Het ligt in de bedoeling dat we meer kinderen nemen, maar dat is afhankelijk van onze financiële situatie. Als het goed gaat kunnen we ook meer aan. Ik probeer wel te blijven werken, dan blijf je tenminste afwisselend werk doen en je sociale contacten houden.'*

Verwantschapsrelatie en huwelijk

Angela (25) woont met haar man Jan net een paar straten buiten de Molukse wijk in een ééngezinswoning.

Angela: *'We zijn nu drie jaar getrouwd en ons dochtertje Ruth wordt binnenkort twee jaar. Ik ben de derde van zeven kinderen. Mijn pa moet eigenlijk niets van Nederlanders hebben. Hij heeft liever dat ik met een Molukse jongen trouw. Opvallend is wel dat van de zeven kinderen er twee met een Nederlander getrouwd zijn, één met een Nederlandse samenwoont en één een relatie met een Nederlander heeft, terwijl mijn vader heel traditioneel is. Maar ja, ik kan er ook niet zoveel aan doen. Molukse mannen vind ik vaak nog erg "autoritair" en "bazig" en die zien vrouwen nog teveel als hun bezit. Zij zijn vaak ook heel erg jaloers. Je kunt eigenlijk niet normaal met je vrienden omgaan.'*

Jan: *'Mijn ouders hebben er geen moeite mee, dat ik met Angela thuis kom. Ik ben de tweede van drie kinderen. Ik vind de Molukse manier van leven boeiend, in die zin dat zij veel voor elkaar over hebben. Molukkers zijn veel collectiever. Niet zo egoïstisch.'*

Angela: *'Het trouwen hebben we een beetje gemengd gedaan. Wel in de Molukse kerk, maar niet echt zo'n grote bruiloft met veel familie. Gewoon met de familie in een restaurant eten, dan hoeft je tenminste niet af te wassen. We doen ook niet aan bruidsschat enzo. Nee, we hebben samen een beetje geld gespaard.'*

Philip en Yvonne hebben elkaar tijdens de studie ontmoet en wonen nu in Huissen.

Philip: *'We hebben de bruiloft wel op z'n Moluks gedaan. In de kerk trouwen, de rijsttafel, maar alles wel heel klein en niet met adat enzo. We waren toen nog studenten, dus geld hadden we niet. Alles ging toen en beetje studentikoos, maar wel op z'n Moluks. Zo met pela's en bongso's erbij en de kerk.'*

Yvonne: *'Onze familierelaties hebben we zowel met de familie van Philip als met mijn ouders. Het is belangrijk op te merken dat met de familie van Philip de contacten verder gaan dan met de natuurlijke verwanten, terwijl dat met mijn familie beperkt blijft tot mijn natuurlijke verwanten. Bij de familie van Philip gaan de pela's en bongso's een bepaalde rol spelen en treedt dat hele netwerk tot op zekere hoogte in werking. Ik bedoel bijvoorbeeld bij doop- of belijdenisfeesten. Je helpt elkaar. We komen vrij regelmatig -zes keer per jaar zeker- in Venlo, waar de ouders van Philip wonen. Daar wonen ook een paar broers en zussen in de buurt van de wijk. Dan is het wel gezellig. Jaarlijks meestal rondom Sinterklaas, Kerstfeest of Nieuwjaar gaan we met de*

meeste familieleden ergens in een restaurant eten. Vader, moeder, broers, zusters en de kleinkinderen.'

Philip: 'Met de ene broer of zus trek je meer op dan met de andere. Bijvoorbeeld met één van mijn zusters en haar man en kinderen gaan we in de zomervakantie vaak kamperen in Frankrijk.'

Yvonne: 'Daar onze kinderen al groot zijn, gaan ze vaak ook alleen op pad naar de grootouders. De ouders van Philip moeten alleen een beetje wennen aan het feit dat onze kinderen "jou en jij" tegen ons zeggen. We hebben ze wel geleerd om of Opa of Oma te zeggen of U tegen oudere mensen. Tegen sommige zusters of broers van Philip zeggen ze "oom" of "usi", maar tegen de anderen zeggen ze gewoon Ating of Ata.'

Taal, religie en opvoeding

Otjep (39) en Rinske (32) wonen met hun kinderen in Roosendaal. De dichtstbijzijnde Molukse wijk voor hen is Breda. Otjep is van Molukse afkomst en Rinske is Nederlandse, hun kinderen Cynthia (15) en Rob (12) spreken alleen Nederlands.

Otjep (39): 'Naar de kerk gaan we eigenlijk nooit. We vinden het wel leuk om met Kerstmis zo'n dienst bij te wonen. De "piring nadzar", zoals je dat beschrijft, kennen we niet. We geloven eigenlijk niet in een God, maar we geloven veel meer in onze eigen kracht. Ik weet eigenlijk heel weinig van de Molukkers en hun geschiedenis. De laatste jaren ben ik me pas gaan bezighouden met de Molukse kwestie, deels omdat je toch als Molukker aangesproken wordt, maar ook omdat de kinderen er vragen over stellen. In die zin vind ik het wel jammer dat mijn ouders mij niet iets meer hebben verteld over onze adat e.d. Ik moet het veel meer uit boeken halen.'

Rinske (32): 'Onze kinderen zijn niet gedoopt. Wij vinden dat zij dit zelf moeten gaan uitmaken. Het is hun eigen keuze om later zelf te bepalen wat ze wel goed of slecht vinden. In de opvoeding is wel een aantal regels, zoals bijvoorbeeld op tijd thuiskomen. Rond etenstijd moet iedereen thuis zijn, meehelpen met de afwas etc..., maar we laten ook in heel wat zaken onze kinderen vrij. Ze kunnen zelf kiezen welke sport ze willen beoefenen. Alhoewel we liever niet willen dat ze naar de disco gaan, zullen we hun dat niet bewust verbieden. Onze relatie met onze kinderen is meer adviserend van aard.'

Buren en vrienden

Philip (44) en Yvonne (39) wonen nu ruim achttien jaar tussen de Nederlanders, eerst als studenten in een studentenflatje, later -toen de kinderen er waren- in een woonhuis midden in een klein Gelders dorp.

Yvonne (39): *'Mijn contacten met de burens beperkten zich de eerste jaren, vooral toen de kinderen nog klein waren vooral tot zaken als het regelen van de oppas, een buurtfeestje, verjaardagsfeestje. Naarmate de kinderen groter werden concentreer je je meer op de begeleiding van de kinderen wat hun huiswerk betreft en het regelen van goede contacten met de school. Doordat ik redelijk goed tennis, trouwens Philip ook, hebben we onze vaste tennispartners en op die manier hebben we hier enige goede contacten aan overgehouden, ze zijn goede vrienden van ons geworden. Hier in de buurt hebben we enkele goede contacten opgebouwd met wat burens, die vooral ontstaan zijn doordat de kinderen met elkaar omgaan en op dezelfde school zitten. Uiteindelijk zijn deze contacten uitgegroeid tot bureau-relaties, waarbij je elkaar helpt in allerlei situaties. Bijvoorbeeld van even een pak melk lenen bij de buurvrouw tot je buurman helpen -ik bedoel Philip dan die dat doet- als hij ergens met pech staat. Aangezien ik altijd parttime les gaf aan de middelbare school heb ik in die zin ook betrekkelijk weinig tijd om met mijn burens intensief om te gaan. Trouwens met de een kun je beter opschieten dan met de ander.'*

Samenwonen

Ating (31) en Sylvia (28) wonen zo'n drie jaar samen en hebben een dochtertje van drie jaar. Ze wonen in Ede en de Molukse wijken Lunteren en Barneveld bezoeken zij vrij regelmatig. De ouders van Ating wonen in Lunteren. Trouwens de meeste familieleden van Ating, twee broers en drie zusters, wonen respectievelijk in Barneveld en in Lunteren. Een van de redenen waarom zij in Ede zijn gaan wonen heeft te maken met het samenwonen.

Ating (31): *'Hoewel ik bewust mijn eigen weg ga, probeer ik toch rekening te houden met de gevoelens van mijn ouders. Het wonen in Ede geeft mij en Sylvia wat meer vrijheid om onszelf te zijn, anderzijds hoeven mijn ouders er niet elke dag aan herinnerd te worden dat wij samenwonen. Samenwonen gebeurt in de Molukse gemeenschap op grote schaal. Door de kerk is het formeel niet toegestaan, maar binnen één Moluks gezin is er gemiddeld één kind, dat samenwoont. Aan de ene kant is het een taboe, aan de andere kant hebben veel Molukse ouders het gewoon geaccepteerd, omdat ze deels weten dat zij er niet zoveel tegen kunnen doen, misschien een vorm van machteloosheid. Aan de andere kant zijn ze oud geworden en ze willen op hun oude dag niet teveel ruzie meer maken met hun kinderen. Mijn ouders beschouwen het niet helemaal als falen in hun opvoeding, maar voelen zich wel op de één of andere manier schuldig.'*

Sylvia (28): *'Samenwonen is binnen de Nederlandse situatie al veel meer geaccepteerd dan binnen de Molukse gemeenschap. Ik heb het gevoel dat onder Molukse jongeren samenwonen een geaccepteerd gegeven is. Jongeren doen daar niet moeilijk over.'*

Ouderen hebben daar veel meer moeite mee, zoveel moeite, dat zij er nauwelijks over praten. Ik denk, dat het ermee te maken heeft dat Molukse ouders - het merendeel- niet gewend zijn om op een abstracte, theoretische, verstandelijke, gelijkwaardige en open manier met hun kinderen erover te praten. Ik denk dat het omgaan van ouders met hun kinderen op een veel emotionelere manier gaat. Molukse ouderen denken veel meer met hun hart en gevoelens dan met hun hoofd. Dit betekent dat ze aan de ene kant veel meer dingen opkroppen, maar dat aan de andere kant -als iets er eenmaal uitgekomen is- dit eerder als een verwijt dan als een ter discussie stellen van een probleem of kwestie brengen.'

Echtscheiding

Over het aantal echtscheidingen onder de Molukkers zijn heel weinig concrete gegevens bekend. De indruk van het merendeel van mijn informanten is dat er een duidelijke toename is van echtscheidingen onder de tweede generatie Molukkers in vergelijking met de eerste generatie. Vergelijken met de Nederlandse situatie, waar één op de vier echtparen gaat scheiden: bij de Molukkers is deze verhouding één op zeven.

Echtscheiding ligt evenals samenwonen en homofilie in de taboesfeer. Is het zo dat bij Nederlanders er gespreksgroepen zijn voor gescheiden mensen, dit is bij Molukkers nog nauwelijks denkbaar.

Annie (38): 'Bij Molukkers is echtscheiding heel erg, wanneer het een man overkomt, omdat bijvoorbeeld zijn vrouw heeft hem verlaten, zeker als zij een Nederlandse is. Dan krijg je het verwijt van de familie van de man, dat hij te slap is geweest. Hij had de vrouw veel meer moeten slaan, geen ruimte moeten geven. Naar de vrouw toe wordt geredeneerd, dat het toch een Nederlandse blijft, eigenlijk toch wel slecht.'

Bantji (41): 'Een andere bijkomstigheid is dat de familie de neiging heeft om al vrij snel voor jou mogelijke partners uit te zoeken. De voorkeur in dit geval gaat dan uit naar Molukse vrouwen. Je wordt soms geadviseerd om toch maar een vrouw uit de Molukken te halen.'

Karin (35): 'Een echtscheiding betekent voor een Nederlandse vrouw, dat je als "hoer" wordt beschouwd door de familie van de man. Ik ben als vrouw wel bang geweest voor de familie van mijn ex-man. Terwijl bij Nederlanders wel eens vaker de gescheiden man zijn ex-vrouw ontmoet en samen met haar rustig een kopje koffie drinkt, kan ik mij dit bij Molukkers niet voorstellen. Ik ben wel blij dat ik met mijn ex-man juridisch een aantal zaken goed geregeld hebt, zodat in ieder geval de omgangsregeling goed verloopt.'

Batjo (40): 'Bij een scheiding willen wij eigenlijk alles hebben of niets. Door allerlei regels, waaraan ook wij ons in Nederland moeten aanpassen, worden

er echter onderhandelingsruimten geschapen. Molukkers zijn ook erg trots, daarom gaan ze niet kissebissen over een schilderij meer of minder of een C.D. meer of minder. Aan de andere kant kunnen ze om een C.D. hun ex-partner wel de grond in boren.'

Sylvia (32): 'Toch word je als gescheiden Molukse vrouw of man al snel onderwerp van roddel in de wijk(en), waar je vandaan komt. De mooiste verhalen worden van je gemaakt. Waar rook is, is er ook vuur, zegt men dan.'

6 Dilemma's in culturele, sociale en politieke situaties

6.1 Inleiding

Hoe zit dat nu met een pela of een bongso, mag je die nu wel of niet trouwen? In sommige situaties wel als je de rituelen goed doet, in andere situaties is het streng verboden en kun je vervloekingen krijgen tot het vierde geslacht. Maar, zeggen sommige jongeren, is dat pelasysteem niet een ouderwets gedoe en moet je het niet beschouwen als verhalen uit de mythologie zoals bij de Grieken en de Romeinen? Zo simpel ligt het niet. Veel Molukse jongeren gaan er serieus mee om, deels uit respect voor hun ouders, deels omdat zij het belangrijk vinden als iets specifiek voor de Molukkers en essentieel voor de eigen identiteit. Toch plaatst het pelasysteem heel veel jongeren voor dilemma's.

In dit hoofdstuk beschrijf ik een aantal dilemma's, waar veel Molukse jongeren mee worstelen. Ik noem er een paar 'verliefd zijn op een pela', 'Bajar harta', 'samenwonen met een bongso', 'Welke taal gebruik je', 'RMS-er, Anak Tenggara of Molukker'?

6.2 Opvattingen over het huwelijk en de bruidsschat

'Hati-ke-hati' betekent letterlijk van 'hart tot hart'. Symbolisch betekent het dat je je openstelt voor de ander, in alle eerlijkheid en openheid. In het begrip 'Hati ke hati' zijn naast de woorden 'eerlijkheid' en 'openheid' ook de woorden 'veiligheid' en 'vertrouwen' opgesloten. Als een groep mensen bij elkaar is en het begrip 'hati ke hati' als voorwaarde hanteert om met elkaar te praten, dan betekent dit dat men de vergadering zeer constructief benadert en het volste vertrouwen erin heeft dat er goede wegen gevonden worden om tot een positief resultaat van de bijeenkomst te komen.

In deze paragraaf wordt op een openhartige manier door jongeren en ouderen gesproken over een aantal dilemma's, waarmee zij in de maatschappelijke realiteit te maken krijgen. Deze gedachtenwisseling 'bertukar pikiran' gaat onder andere over verliefd zijn op een pela, bajar harta, samenwonen met een bongso en getrouwd zijn met een pela.

Verliefd zijn op een pela

Het gesprek vindt plaats op een zondagavond tijdens een belijdenisfeest. Het feest loopt al ten einde en de meeste gasten zijn al vertrokken.

Omstreeks half twaalf zit een groep, bestaande uit vrouwen, die vrijwel de hele dag in de keuken hebben gewerkt, jongeren, die hebben geserveerd, vrienden, en andere familieleden, aan de grote tafel. Het witte tafelkleed is al een beetje vuil geworden, omdat een klein kind met limonade heeft gemorst of omdat een grote oom met een beetje satésaus heeft geknoeid.

Het begin van het gesprek gaat vaak over 'tempo doeloe' over het dagelijkse leven of over familie. Daartussendoor worden wat grappen gemaakt, waar iedereen om lacht. Om een grap te kunnen aanvoelen, moet je opgegroeid zijn in een kamp of een woonwijk en gevoel hebben voor de Maleise taal. Dan kun je tenminste meelachen. Wanneer je de inhoud probeert te begrijpen, kom je niet ver. Doe dan ook geen moeite.

Als je het toch doet, heb je de neiging te denken, dat het een 'flauwe grap' is. Het tegendeel is waar. Bij dit soort humor zijn het gevoel, de mimiek en de gebaren, minstens net zo belangrijk als de betekenis. De manier waarop iets wordt verteld, waarbij de mimiek en de gebaren belangrijk zijn, kan tot gevolg hebben, dat je 'gedwongen' bent om mee te lachen. Naarmate de nacht vordert, begint het gesprek serieuzer te worden. Een onderwerp, dat in zo'n situatie meestal door middel van een grap al gauw ter sprake komt, is het pela en bongsoschap.

Anis (28) een van de jongeren, die verliefd is geworden op een pela, is er ook. Hij zegt nog niets, maar wacht rustig het verloop van het gesprek af. Zijn vrienden Ating (30), Tete (35) en Max (28) weten, dat hij een geheime verhouding heeft met een pela. Zijn ouders hebben er wel iets van gemerkt, maar hij heeft er nog niet openlijk -voor zover dat althans mogelijk is- met hen over gepraat.

Ating begint met de vraag te stellen, wat er met de adat-istiadat moet gebeuren, nu we steeds langer in Nederland verblijven. Moeten we aan de adat vasthouden, of moeten we die zien als 'voltooid verleden tijd' en ouderwets? Ineens merk je, dat de ouderen opkijken; alsof ze hiermee willen zeggen: 'Daar moeten wij bij zijn, dit gaat ons aan.'

Oom Piet (65) reageert als eerste op de vraag van Ating: *'De adat-istiadat is een verbond, dat onze voorouderen met elkaar hebben gesloten en dat van geslacht tot geslacht doorverteld wordt. Daar de adat een goed ding van ons is, moeten wij die respecteren, en in ere houden. Dit betekent, dat de regels die hieraan verbonden zijn, moeten worden nageleefd.'*

'Maar' reageert Max, 'U bent er toch niet bij geweest, toen die afspraak tussen de voorouderen is gemaakt? En hoe kunt U nou weten, of datgene, wat aan U verteld is, waar is?'

Het wordt een beetje stil in de kamer. Iedereen luistert aandachtig, en wacht af, hoe de discussie verder verloopt...

'Nee, dat kan niet', zegt Oom Piet, 'want het is altijd zo geweest, dat de verhalen van geslacht tot geslacht zijn doorverteld. Het is altijd goed gegaan en het moet ook altijd zo blijven. Daarom hebben wij als ouderen de plicht om deze kennis ook aan de jongere generatie door te geven.'

Tete, die al de hele tijd heeft zitten luisteren, maar nog niets heeft gezegd, mengt zich nu in het gesprek, en zegt: *'Stelt U zich nu eens voor, Anis is verliefd geworden op een pela. Daar kan hij toch niets aan doen? Hij is nu eenmaal gek op dat meisje en zij ook op hem. Wat zou hij dan volgens U moeten doen? Ermee Stoppen?'*

Oom Piet: *'Anis moet er gewoon mee stoppen. Als hij waagt ermee door te gaan, moet hij zelf de consequenties ervan dragen.'*

Anis begint zich in het gesprek te mengen, en zegt: *'Die adat-istiadat is toch ontstaan vóór de christelijke tijd? De Bijbel zegt, dat wij geen andere goden mogen dienen naast God. Dat betekent toch, dat al die regels over pela's en zoiets gebruikte zijn?'*

Er valt een geheimzinnige stilte.

Oom Piet's ogen beginnen groter te worden, en ineens wordt de stilte verbroken door een felle reactie van Oom Piet: *'Je moet het zelf weten, Anis, maar wij hebben je ervoor gewaarschuwd. Je moet later niet zeggen, dat je het niet hebt geweten. Kalau dapat kwalat, tau sendiri.'* (Als je door de voorouders vervloekt wordt, dan moet je ons niet de schuld geven).

Ating: *'Oom Piet, dit betekent dat wij op de lange duur - omdat wij hier in Nederland wonen en onderling trouwen - allemaal familieleden (van elkaar worden) en pela of bongso van elkaar worden. Dit gaat toch een keertje mis.'*

Oom Piet: *'Voor zover ik op de hoogte ben van de adat-istiadat geldt alleen de mannelijke lijn en valt de vrouwelijke lijn sowieso weg.'*

Tante Ata mengt zich in dit gesprek.

Hé Pieter, 'se seng boleh bitjara begitu' (Dat kun je niet zomaar zeggen.) Misschien geldt dat voor jouw negorij, maar dat geldt niet voor ons.

Katong, orang 'Kaibobo'. Wij zijn van Kaibobo op Ceram en we hebben een 'pela tuni' (echte pela) met Soelie en Waai. Bij ons geldt zowel de mannelijke als de vrouwelijke lijn. Een keer heeft een pela uit 'Waai' tegen mij gezegd 'Ata se pela dari pihak mama, itu kurang begitu perlu'. ('Ata je bent alleen

pela via de vrouwelijke lijn, dat is niet zo belangrijk.) Een paar dagen later werd deze man ernstig ziek, 'badan meleleh', hij werd 'broodmager' (zijn lichaam droogt uit). Hij heeft toen gezocht naar de oorzaak van zijn ziek zijn en hij kwam tot de ontdekking dat hij een 'nona pela' beledigd had. Hij kwam toen bij mij om vergiffenis vragen, 'minta ampun', en vanaf die tijd neemt hij mij als 'pela' zeer serieus.

Tante Tien, die net het eten in de keuken heeft opgewarmd, komt de huiskamer binnen. Alsof ze van niets weet, zegt zij: 'Wie nog wat wil eten, moet maar zelf opscheppen...'

'Bajar Harta' (het betalen van de bruidsschat)

Het is hartje zomer. Indik (32) en Otji (28) trouwen. Het is s'avonds 21.00 uur. De bezoekers komen af en aan. Er worden zeker ruim zeshonderd mensen verwacht. Dagen van tevoren zijn de mensen in de wijk al druk bezig geweest de bruiloft zo goed mogelijk voor te bereiden. Dit is nodig ook voor zo'n massabijeenkomst. Rond 23.30 wordt alles weer opgeruimd om ruimte te maken voor het dansen.

Maanden van tevoren is dit al voorbereid. Het feestcomité stelt een kookploeg samen, 'tante² jang masak', het zijn altijd tante² en usi² die koken. En oom² (de mannen); 'bakar saté', die gaan de saté's klaarmaken.

Omdat Indik en Otji in de wijk trouwen is er ook nog een tent bij het gebouw van de stichting opgezet. En in principe kan het feest tot in de ochtend duren. Maar de hele avond zijn de jongeren al druk in de weer om de vele gasten te bedienen. 'salawir'. Dit bruiloftsfeest kan worden gekarakteriseerd als een 'traditioneel Moluks bruiloftsfeest'. Belangrijke kenmerken: een groot feest, veel mensen -tussen 600 en 1000-, ondanks het massale toch een goed geoliede organisatie. De gasten kunnen bestaan uit 'satu kampong' (van een en dezelfde negorij, pela² (pelarelaties), bongso² (bongsorelaties), vrienden, bekenden. Zij worden bij binnenkomst al onmiddellijk ontvangen door een aantal 'jonge' dames en heren, die hun naar het bruidspaar en hun familie begeleiden. De gasten geven dan hun huwelijksgegeschenk. Voor het merendeel van de Molukkers, als deze nog enigszins 'traditioneel' ingesteld zijn, is dat een envelop met een geldbedrag. Tegenwoordig kun je niet minder dan f 15,= geven. Gebruikelijk ligt het tussen de f 25,= en f 50,=. Het geldbedrag ligt op dit moment dicht bij de f 25,= dan bij de f 50,= terwijl bij zeer goede vrienden, pela's en saudara's, waar zeer nauwe contacten mee bestaan de geldbedragen ruim boven de f 50,= liggen. Voor de gasten wordt in het algemeen goed gezorgd. Zij worden naar een tafel begeleid en krijgen een stoel aangeboden. Daarna krijgen ze te drinken en te eten en de verschillende tafelopzichters, 'cceremoniemeesters', houden een oogje in het zeil of alles naar wens verloopt. Op zo'n bruiloftsfeest zijn meestal twee en soms

drie muziekbandjes, variërend van Molukse muziek tot hard rock. Met andere woorden voor een ieder is wel wat leuks te horen en muziek om op te dansen. Meestal is het afwisselend.

Tegen middernacht wordt onder leiding van een 'oom', die het vaker gedaan heeft, de 'kataredji' (van quadrille een van oorsprong Franse dans) gedaan. In een lange rij gaan paren gearmd door de zaal, meestal de ouderen voorop en de jongeren erachter. Na de 'kataredji' opent het bruidspaar de dans met een wals, waarna ook de gasten zich op de dansvloer begeven. Na middernacht gaat het bruidspaar 'naar huis' om zich even om te kleden. De trouwkleding, 'pakaian kawin', wordt omgewisseld tegen een wat gemakkelijkere kleding, 'pakaian ganti'. In de loop van de nacht wordt er koffie geschonken, sterke drank, fris en 'loempia', 'lumper', 'pastei' en andere lekkere hapjes uitgedeeld. Tegen de ochtend krijg je een bruisende afsluiting met 'pantun's' korte liedjes naar het bruidspaar toe, en de 'badendang' en 'menari lenso' (dansen met zakdoeken). Het 'afscheid' van de bruid en het feit dat de bruidegom getrouwd is, wordt vaak onder het inzetten van luid gezang en uitingen van vreugde gevierd. Daarna gaan de vermoeide gasten, na afscheid te hebben genomen van familie en bruidspaar 'naar huis'.

Oelies (33) en Ietje (29) hebben plannen om de volgende zomer te gaan trouwen. Hun ouders komen allebei uit Hoetoemoeri - Ambon. Dat zal wat de adat-istiadat en pelarelaties betreft zeer waarschijnlijk geen problemen opleveren. Zij zijn in het voorjaar verloofd. Bram (29) en Diane (27) wonen al drie jaar samen. Bram komt uit Culemborg. Van oorsprong komen zijn ouders uit de negorij Hulaliuw op Haruku en Diane komt uit Gouda.

Zij hebben samen aan de universiteit te Utrecht gestudeerd. Op deze wijze hebben ze elkaar leren kennen. Otto (45) en Carla (40) zijn gemengd gehuwd. Zij hebben al drie grote kinderen tussen zestien en twintig jaar. De ouders van Otto komen uit Booy en die van Carla uit Venlo.

Oom Oetjoe (66) komt uit de negorij Titawaai op Nusalaut en tante Omi (56) uit de negorij Sila ook op Nusalaut. Met z'n allen zitten ze aan tafel tijdens de bruiloft van Otji en Indik. Naarmate de avond vordert beginnen ze over van alles en nog wat te praten. Eén van de onderwerpen is 'bajar harta', het betalen van de bruidsschat.

Na zoveel jaren verblijf in Nederland heeft Oom Oetjoe de mogelijkheid gehad om in 1981 de bruidsschat 'harta kawin' te betalen aan de familie van tante Omi. Zij hebben zelf al zes grote kinderen variërend van vijftien tot en met vijfendertig jaar.

Inmiddels zijn drie van de zes kinderen al getrouwd. Een dochter woont samen met een Nederlandse jongen en een andere dochter is kort geleden

met een Nederlandse jongen in het huwelijksbootje gestapt.

Oom Oetjoe: *'Wij hebben een bongso relatie met de negorij Ahmed op Nusalaut en een pelaschap, "pela keras" met de negorij Peilouw (islamieten) op het eiland Haruku. Na zoveel jaren ben ik nu pas in de gelegenheid gesteld om de "harta kawin", bruidsschat te betalen "bajar harta". De "harta kawin" die aan mijn vrouw, haar familie en de negorij betaald moet worden, bestaat uit de volgende onderdelen: kain putih satu kaju (een rol witte katoen), sopi palesko (jenever), tempat sirih pinang, sirih, kapor, tabacco en gambir. De stoet bestaande uit familieleden begeeft zich van Titawaai naar Sila. Het aanbieden van de "harta" gebeurt in de negorij van de vrouw in de "baileo" (adat huis) in het bijzijn van de clan-oudsten (familie oudsten) "kepala soa" (hoofd van de wijk), "kepala adat" (hoofd van de adat) en de "bapak radja" (burgemeester). Na de plechtigheid in de baileo begeeft het gezelschap zich naar de "rumah tua" (het oude huis), waar de "harta familie" wordt overhandigd. Hier is op feestelijke wijze de "bajar harta" ceremonie afgerond en oom Oetjoe en tante Omi kunnen met een gerust hart teruggaan naar Nederland. Als bewijs heeft de "saniri negeri" (de dorpsraad) van de "mata air" (bronwater) uit de bossen van Sila in een fles meegegeven dat als "geneeskrachtig water" kan worden gebruikt voor oom Oetjoe en zijn gezin.'*

Oelies (33): *'Wat Ietje en mij betreft, ook wij willen op een traditionele manier trouwen. Het probleem hierbij is dat ik natuurlijk niet kan voldoen aan de voorwaarden die gesteld zijn volgens de kampongtraditie, zeker niet als je de situatie in Nederland in ogenschouw neemt.'*

Ietje (29): *'Van onze kant willen wij niet al te zware voorwaarden stellen aan de familie van Oelies, in het bijzonder niet aan Oelies zelf. De beide families overleggen dan en uiteindelijk wordt het in een geldbedrag uitgedrukt. Bij ons was dat f 500,00; meestal varieert het tussen f 250,00 en f 1000,00.'*

Otto (45): *'Bij ons heeft de bruidsschat geen rol gespeeld wel heeft Carla allerlei traditionele erfenissen meegekregen van haar moeder (zoals lakens, uitzet, gouden of zilveren armbanden etc...). Verwacht wordt dat Carla dit ook zal doen naar haar kinderen, in het bijzonder de dochters.'*

Bram (29): *'Ook wij doen niet mee aan dat bruidsschatidee en Diane heeft inderdaad ook gehoord dat zij van haar moeder bepaalde traditionele erfenissen zal meekrijgen als zij gaat trouwen.'*

Diane (27): *'Voorlopig zien wij niets in een huwelijk, waardoor die "traditionele erfenis" voorlopig bij mijn moeder in de kast blijft.'*

'Samenwonen met een bongso'

Het bongsoschap onder de Molukkers in Nederland lijkt in tal van opzichten op het pelaschap. De nuanceringen, die men bij het pelaschap kent, ziet men ook bij de bongso-relaties.

Tijdens deze studie heb ik getracht inzicht te verkrijgen in de betekenis van het bongsoschap bij veel Molukse jongeren. Veel jongeren houden nog aan de regels, die door hun ouders zijn verteld.

Een van de bekendste verhalen uit de geschiedenis is de totstandkoming van het bongsoschap tussen de inwoners van de ngorij Tamilou, Hoetoemoeri en Siri Sori. Dit bongsoschap is ontstaan in de zestiende eeuw. Het is het verhaal van de totstandkoming van een verbond van drie broers uit een gezin van vijf kinderen.

Het boekje is uitgegeven door de organisatie van de bongso-bongso van de drie genoemde dorpen en draagt de titel 'Perdjandjian Persaudaraan Bongso-Bongso antara Negeri-Negeri Tamilou, Hoetoemoeri en Siri Sori.

De belofte (de eed) van Hatoemoeri

Zij bonden de drie pinken van de linkerhand met de nerf van de daoenseri-boe (het duizendblad), maakten een snee in de drie vingertoppen en lieten het bloed druppelen in een houten kom. Elkaars bloed drinkend legden zij de eed af. 'De een zal de ander nooit vergeten of de ander geweld aan doen. Hij die deze eed verbreekt zal door God vervloekt worden tot in het tweede, derde en vierde geslacht'.

De adat-regels van onze voorouders verplichten ingezetenen van Tamilou, Hoetoemoeri en Sirisori elkaar op elk gebied bij te staan. Ook zullen mannelijke leden uit het ene dorp zich niet verloven noch huwen met vrouwen uit elk van de twee andere dorpen. Degene die tegen de regels zondigt, wordt veroordeeld tot betaling van een boete van negen gongs, negen stuks porceleinen schalen, negen balen witte stof, negen balen rode stof, negen stuks fraai gekleurde lendendoeken, negen gouden armbanden (in slang motief), negen flessen sopi (gedistilleerd sagéroe), negen sirih schalen met alle toebehoren en negen rollen tabak; of de zondige wordt met de nerf van jonge klapperbladeren vastgesnoerd, vervolgens tot zijn schande door het dorp gesleept onder het luiden van tifa en gongs.

Als men de 'erfelijke' afkomst van de ingezetenen van elk dorp beschouwt, kan men tot de aannemelijke conclusie komen, dat alle inwoners van Tamilou, Hoetoemoeri en Siri Sori min of meer afstammen van de drie mojangs (aartsvaders); zij zijn gebonden aan de eed. Bij overtreding van deze wetten zal men volgens de adatwetten worden gestraft; daarbij zal men in zijn leven moeilijkheden in velerlei vormen ondervinden.

Jim (32) en An (29) zijn twee bongso's van elkaar. Jim komt uit Hoetoemoeri en An komt uit Siri Sori. Jim komt uit een gezin van negen kinderen

en is nummer vier in het gezin en An komt eveneens uit een gezin van negen kinderen en is nummer vijf in het gezin. Zij hebben elkaar op een feest ontmoet van de kumpulan Hoetoemoeri, Siri Sori, Tamilou, zijn verliefd op elkaar geworden en zijn uiteindelijk van elkaar gaan houden. Zij wonen nu al twee jaar samen.

Jim: 'Het is niet gemakkelijk voor ons. We hebben de keuze destijds wel gedaan omdat wij ervan overtuigd zijn dat we echt van elkaar houden. Ik kan er ook niets aan doen dat ik van An hou. Ik weet dat ik mijn vader en moeder veel pijn heb gedaan en nog steeds doe met deze stap, maar het is mijn keuze en het is mijn leven. Ik ben een gelovig mens, ik ben toen niet aanwezig geweest bij het afleggen van de eed tussen de drie broers en wij zijn nu generaties verder. Voor die tijd kan ik begrijpen dat de eerste en tweede generatie niet met elkaar trouwen, omdat het ook een methode is om inteelt te vermijden. Of het de zestiende eeuw is of het 1990 is dat maakt nog heel wat uit. Ik denk dat we de kern van de boodschap moeten begrijpen. Het gaat erom dat je moet voorkomen dat er inteelt ontstaat en vervolgens moet je de bongso'schap in deze tijd plaatsen. Dat betekent een hernieuwde vorm van wederzijdse hulpverlening en ondersteuning, maar we moeten het niet zo letterlijk nemen.'

An: 'Emotioneel doet het mij nog heel wat. Ik hou echt van Jim, maar tot nu toe zie je dat je door je omgeving geïsoleerd wordt. De bongso's en de saudara's willen je niet meer kennen. De ene helft van het gezin wil je niet meer kennen. Mijn vader en moeder hebben mij ontferd. Wij raken echt geïsoleerd. Je wordt nagekeken en nagewezen. Ik zie mijn vader en moeder nooit. Twee zusjes ontmoet ik nog wel eens, maar van de Molukse gemeenschap kun je beter niets verwachten en dat doet mij wel veel pijn. Zij hebben ons met van alles bedreigd en bang gemaakt. Als we kinderen krijgen dan zullen we allerlei moeilijke dingen meemaken tot de dood erop volgt. Ik heb veel gebeden en alles in Gods handen gegeven.'

Getrouwd met een pela

Jopie (40) en Maria (38) zijn pela's van elkaar.

Hij komt uit Allang en zij uit Latuhalat op Ambon. Zij kennen elkaar al vanaf de schoolbanken.

Jopie: 'Eerst hebben we onze relaties jarenlang geheim gehouden, omdat we per definitie weten dat de familie en orang tua² (de oudsten) dari negeri² (van de negorijen) er fel tegen zouden zijn. Toen het eenmaal bekend werd, wij waren toen rond de vijftig, bleek het in ieder geval zo te zijn zoals we het verwacht hadden. De familie en de kumpulans waren er fel tegen, zeker van de kant van Maria's familie.'

Maria: *'De druk van de familie en de omgeving werd zo groot dat we allebei besloten hebben om te gaan verhuizen, ver buiten de Molukse wijkgemeenschap, midden tussen Nederlanders. Mijn familie wil mij niet meer kennen en zij hebben duidelijk afstand van mij genomen Wij zijn ook in stilte getrouwd en uit ons huwelijk zijn twee kinderen geboren. Inmiddels zijn de twee kinderen door een ongeluk om het leven gekomen. Dat het ons allebei diep geraakt heeft hoeft geen betoog en is met geen pen te beschrijven.'*

Jopie: *'Wij hebben hierna onze familie en orang tua dari negeri benaderd en onze schuld bekend. Inmiddels zijn we gescheiden en leven apart van elkaar. Beiden zijn wij een tijdlang begeleid geweest door de profesionele hulpverlening. Rationeel praten over het pelaschap kunnen wij eigenlijk niet. Wel weet ik dat er meer is dan dat wij met ons verstand kunnen vatten.*

Ik zal niemand aanraden om met een pela te trouwen. Jopie is nu getrouwd met een Molukse vrouw uit een andere kampong. Zij hebben nu één kind.'

6.3 Taal en communicatie

Een telefonisch gesprek tussen Ating (30) en Annies (29). Ating woont in Elst en Annies woont in Wierden. Ze maken een afspraak om samen naar een studiedag over Onderwijs in eigen Taal en Cultuur in de Jaarbeurs in Utrecht te gaan.

Ating : *'Hallo Annies Kué beso djuga pigi die studiedag di Utrecht.'*

Annies: *'Io, misschien ketong bisah afspreken, djam berapa ketong ontmoeten elkaar die station Utrecht.'*

Ating : *'Kalau aku nai trein djam lapan (8 uur) die Wierden, aku rasa ongeveer tien uur aku di Utrecht. Dus katong afspreken, ongeveer tien uur di Utrecht.'*

Ating : *'Eh, kué tau sapa gastsprekers, die studiedagnja.'*

Annies: *'Aku, dengar Dity Manuhuwa over Molukse kinderen in het onderwijs; Katanja maatje kritisch.'*

Ating : *'Eh, lakinja toh kasih les djuga di Hogeschool di Hengelo, buat ketong punja anak2 djuga. Aku rasa dong progresif, dong berani ter discussie stellen alles jang di katong taboe.'*

Annies: *'Eh, kué rasa perlu kalau ketong punja taal die onderwijzen op school. Wat denk je daarvan.'*

Ating : *'Aku rasa, belangrijk, want kalau nda, belanda mau tau apa dari ketong pu geschiedenis. Ik vind ook belangrijk buat ketong sendiri.'*

Annies: *'Eh, djang lupa bawa aku punja tijdschrift over supervisie in de opleiding, want aku nodig voor bikin werkstuk di V.O. (voortgezette opleiding).'*

Ating : 'Eh, kué musti bikin werkstuk dari apa.'

Annies: 'Kué, tau toch, over ketong punja cultuur en adat en hoe je omgaat met die dingen in de begeleiding van supervisanten.'

Ating : 'Interessant, man. Djang lupa kirim satu eksemplaar voor aku. Aku rasa, mengkali, aku bisa pakai voor aku punja studenten disini.'

Annies: 'Io, nanti, aku kirim, kalau aku herinneren.'

Ating : 'Sudah, begitu sadja, tot morgen.'

Annies: 'Selamat é, djang lupa bawa tijdschriftku. Selamat.'

Vrije vertaling

Ating : 'Hallo Annies, ga je morgen ook naar de studiedag in Utrecht.'

Annies: 'Ja, misschien kunnen we samen een tijd afspreken, zodat we elkaar op het station in Utrecht kunnen ontmoeten.'

Ating : 'Als ik met de trein van acht uur uit Wierden vertrek, ben ik rond half tien in Utrecht. Dus laten we rond tien uur in Utrecht afspreken.'

Ating : 'Hé, weet je wie de gastsprekers zijn op die studiedag?'

Annies: 'Ik hoor dat Dity Manuhuwa zou praten over Molukse kinderen in het onderwijs; zij zeggen dat zij nogal kritisch is.'

Ating : 'Hé, haar man geeft toch les op de Hogeschool in Hengelo, ook voor Molukse studenten. Volgens mij zijn zij progressief, ze durven in ieder geval een aantal taboes ter discussie te stellen.'

Annies: 'Hé, denk je dat het belangrijk is om onze taal op school te onderwijzen? Hoe denk je daarover?'

Ating : 'Ik denk, dat het belangrijk is, want hoe moeten de Nederlanders dan iets over onze geschiedenis kennen? Maar ik vind het voor onszelf ook belangrijk.'

Annies: 'Hé, vergeet niet mijn tijdschrift over supervisie en opleiding mee te nemen, want ik heb het nodig om een werkstuk te maken op de V.O. (voortgezette opleiding).'

Ating : 'Hé, waarover moet je een werkstuk maken?'

Annies: 'Dat weet je toch wel, over onze eigen cultuur en adat en hoe je met die dingen omgaat in de begeleiding van supervisanten.'

Ating : 'Dat is interessant, vergeet niet een exemplaar aan mij op te sturen. Weet je, misschien kan ik het voor studenten op mijn school gebruiken.'

Annies: 'Als ik eraan denk, zal ik het opsturen.'

Ating : 'Tot zover en tot morgen.'

Annies: 'Tot ziens en vergeet niet mijn tijdschrift mee te nemen.'

6.4 RMS'er, Anak-Tenggara of Molukker

'Je bent RMS'er of je bent het niet' is een veelgehoorde kreet, die je eind jaren '60 en in de jaren '70 hoorde. Bij een eerste ontmoeting met Molukkers zou je de bewering van van Amersfoort, dat de term Zuid-Molukker gerelateerd moet worden aan de politieke volgelingen van het RMS-ideaal, kunnen onderschrijven. Alhoewel er in politieke zin een zekere mate van onderscheid valt te maken tussen aanhangers van de RMS en laat ik zeggen 'andersdenkenden', gaat de bewering van Van Amersfoort teveel uit van een 'impliciete kloof' en het 'apart zetten' van de RMS'ers tegenover de overige Molukkers. Het tegendeel is waar. Veel Molukkers beheersen de kunst om hun 'politieke identiteit' te combineren met hun 'culturele identiteit' op een zodanige wijze, dat men in alle oprechtheid met elkaar communiceert op het niveau van de 'culturele identiteit', terwijl in enge 'politieke zin' nauwelijks of niet met elkaar gecommuniceerd wordt. Met andere woorden: er bestaan Molukkers, die naast hun culturele identiteit ook een politieke identiteit hebben, maar goed hebben geleerd om hiermee om te gaan.

Aan de hand van het volgende voorbeeld wil ik het bovengestelde nader illustreren:

'Oom Ating heeft tien kinderen variërend in de leeftijd van veertien tot veertig jaar. Hijzelf is op dit ogenblik 66 jaar en zeker de helft van zijn kinderen is getrouwd of woont samen en is gehuisvest elders in Nederland, meestal buiten de bestaande Molukse woonwijken. Zelf woont hij nog in een woonwijk met zijn vrouw en de kinderen, die bij hem thuis wonen. Hijzelf is een sterke voorstander van de RMS, alhoewel hij momenteel toch moeite heeft met het beleid van Manusama c.s. Hij is van mening, dat je de fakkel over moet dragen aan de jonge generatie. Zij hebben meer kennis en weten dan ook welke wegen je moet bewandelen. Toch kan hij er niet tegen als mensen slecht over de RMS praten. Zijn kinderen daarentegen zijn over het algemeen wat meer geïntegreerd in de Nederlandse samenleving en denken genuanceerder over de RMS. Tijdens familiebezoek steekt hij zijn visie niet onder stoelen of banken. Over de adat is hij in zijn bewoordingen behoorlijk absoluut. Ondanks zijn absolute visie m.b.t. het RMS-ideaal zijn al zijn familieleden, ook de niet RMS-ers bij hem van harte welkom. Hij stelt dan ook: "Iedereen mag zijn eigen politieke visie hebben, maar "familie blijft familie" ofwel "saudara tinggal saudara"'.

'Anak-Tenggara' (Kind der Zuidoost-Molukken)

De behartiging van de belangen van de Zuidoost-Molukse gemeenschap in Nederland is in de afgelopen jaren vooral waargenomen door de Keiese

bevolkingsgroep. Evenals de benaming Ambonnezen voor alle Molukkers niet juist is, is de aanduiding Keiezen voor de gehele Zuidoost-Molukse gemeenschap ook niet juist. Onder de Zuidoost-Molukkers bevinden zich ook Tanimbarezen, Babarezen, Kisarezen, Arunezen. De Zuidoost-Molukse gemeenschap in Nederland telt circa tienduizend personen, ondergebracht in de plaatsen: Cuyk, Echt-Montfoort, Helmond, Nistelrode, Rijssen, Zevenaar en Zwolle. Het feit, dat het merendeel van de Zuidoost-Molukkers ook in aparte wijken, 'clusters', woont heeft vooral te maken met het feit dat in het begin van de jaren'50 conflicten uitbraken tussen 'Keiezen' en 'Ambonnezen'.

Een van de eerste jonge Zuidoost-Molukkers die getracht heeft door middel van literatuur een bijdrage te leveren aan de Zuidoost-Molukse identiteit is de antropoloog Willem Renwarin. In zijn doctoraalscriptie 'TEA-BEL': een cultuursymbool van etnische identiteit 'stelt hij:' De oorspronkelijke betekenis van het begrip TEA-BEL omvat: bloedverbond en/of verbond van vriendschap en onderling hulpbetoon. Als gevolg van het acculturatie-, integratie- en assimilatieproces is de TEA-BEL ook aan verandering onderhevig. Toch kan niet zonder meer gesteld worden dat de TEA-BEL als cultuursymbool aan het verdwijnen is. Integendeel, de inhoud zal ongetwijfeld in de komende generaties gewijzigd worden, wat er op neerkomt, dat bepaalde basiselementen bewaard zullen blijven en door een 'elitegroep', die sterk bewust zal zijn van zijn etnische identiteit, nadere uitwerking en invulling krijgen'. (Renwarin 1986, 98-101).

Tegelijkertijd valt er een tendens waar te nemen dat veel Zuidoost-Molukkers via hun 'Anak Tenggara zijn' een bijdrage leveren aan de algemene Molukse identiteit.

Maluku als emancipatorische term

Momenteel is de term 'Maluku' of 'Molukker' bijna voor iedere Molukker een geaccepteerde term. Zeker geldt dit voor de overheid die in alle nota's de term Molukkers gebruikt. Zij hanteert die echter in de 'neutrale' betekenis. Het merendeel van de Molukkers voegt aan de min of meer 'neutrale' term van de overheid nog een tweetal dimensies toe. Een culturele dimensie, waarbij vooral verwantschapsrelaties, maar ook bepaalde normatieve en gedragsbepalende eigenschappen van belang zijn.

Naast de culturele dimensie voegt het merendeel van de Molukkers er ook nog een politieke dimensie aan toe.

De term Maluku (Molukken) wordt zowel gebruikt door de R.M.S.-organisaties als de Badan Persatuan, de eenheidsorganisatie onder leiding van ds. S. Metiary, het Front SIWA LIMA, de GRRN-Nunusaku, Missie Tanah Air 1950, maar ook door progressieve Molukse (jongeren)organisaties als de Gerakan Pattimura, Pemuda 20 mei en het Moluks Scholingskollektief. De basisgedachte is dat men strijdt in het belang van het gehele

Molukse volk in Nederland en in het bijzonder op de Molukken.

De Badan Persatuan en het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers gebruiken de termen Zuid-Molukker en Molukker wel eens door elkaar en daarom komen ze wat tweeslachtig en ambivalent over.

Opvallend is dat deze landelijke organisaties -gevestigde organisaties- naar de overheid het Nederlandse woord 'Molukken' hanteren en naar de Molukkers de term Maluku Selatan (Zuid-Molukken).

Een aantal informanten geeft hierover de volgende verklaring:

Het probleem van de landelijke organisaties is dat zij in een dilemma zitten. Enerzijds pretenderen zij op te komen voor de belangen van alle Molukkers, terwijl hiertegenover staat, dat de meeste personen gerecruteerd zijn uit de bestaande traditionele RMS-organisaties.' 'Het probleem van de personen, die bij het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers werken, is dat zij enerzijds pretenderen RMS'ers te zijn, maar in de realiteit belijden zij het alleen met de mond om hun zgn. achterban zoet te houden, terwijl zij in wezen zitten te werken aan hun eigen maatschappelijke positie in de Nederlandse samenleving.

Tenslotte slaat de term Molukkers op de positie en de emancipatie van de Molukse bevolkingsgroep in de Nederlandse samenleving. Dit betekent dat de term Molukker voor veel Molukse jongeren een heroriëntatie en herwaardering betekent van hun Molukker zijn en tegelijkertijd de ontwikkeling en versterking van een nieuwe etnische identiteit in de Nederlandse samenleving.

De etnische identiteit hangt enerzijds samen met de benaming en de invulling die het begrip Molukkers in de loop der jaren heeft meegekregen. Aanvankelijk werden Molukkers aangeduid als Ambonezen vanwege een bestuursindeling in het voormalige Nederlands-Indië. Door het R.M.S.-ideaal hebben Molukkers zichzelf aangeduid als Zuid-Molukkers. Geleidelijk aan beginnen ook de Zuid-Oost Molukkers zich te profileren en het accent te leggen op de eigen etnische identiteit. Langzamerhand echter valt waar te nemen dat de Molukse gemeenschap in Nederland zowel vanuit de contacten met het land van herkomst als ook vanuit een emancipatorische participatie in de Nederlandse samenleving het begrip Molukkers hanteren.

7 Residentiële concentratie, enculturatie van cultuursymbolen en intergenerationele mobiliteit

7.1 Inleiding

De Molukkers hebben aanvankelijk in woonoorden gewoond, later zijn zij collectief gehuisvest in de zgn. woonwijken en nu is er sprake van 'verspreide huisvesting'. In de loop der jaren is er niet alleen sprake van geografische mobiliteit van Molukkers, maar er is ook een nieuwe generatie Molukkers opgegroeid, die de meegebrachte cultuurelementen op eigen wijze heeft geëncultureerd.

In dit hoofdstuk bespreek ik verschillende geografische situaties, waarin Molukkers zijn terechtgekomen. Ik beschrijf de relaties tussen residentiële concentratie, enculturatie van cultuursymbolen en intergenerationele mobiliteit. In dit verband wil ik drie aspecten nader uitwerken:

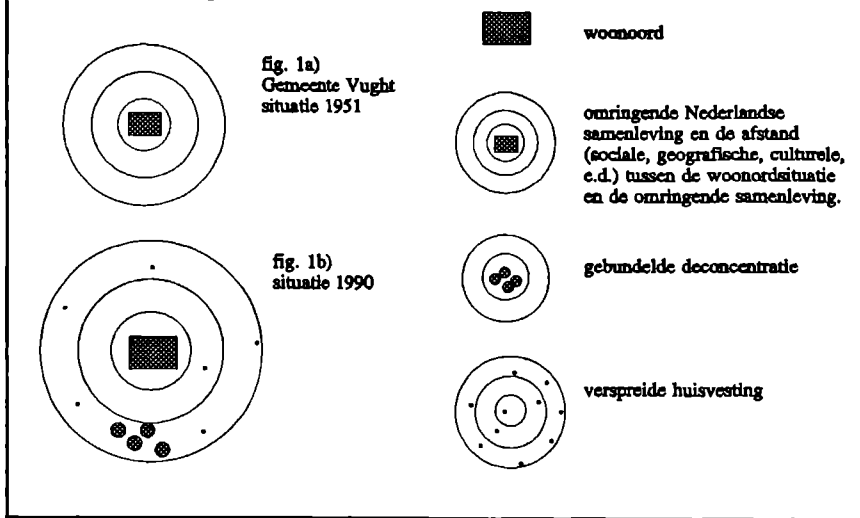
- De relatie tussen residentiële concentratie en Molukse identiteit.
- De relatie tussen geografische mobiliteit, Molukse identiteit en de continuïteit van de etnische gemeenschap.
- De relatie tussen gemengde huwelijken en Molukse identiteit.

7.2 De relatie tussen residentiële concentratie en Molukse identiteit

Tot voor kort gingen wetenschappers en beleidsmakers er van uit, dat 'residentiële concentratie' een overgangsfase was in het proces van integratie of assimilatie van etnische groepen en als factor zou kunnen gelden voor een betere aanpassing in de samenleving. Ook Nederlandse wetenschappers en beleidsmakers hebben dit gedacht. Of zoals de auteurs van Allochtonen in Nederland het stelden: 'Collectieve integratie is een indirecte vorm van individuele integratie.' (Verwey-Jonker H.J.(red.).1971,12) Deze gedachten-gang heeft onder meer geleid tot het bouwen van Molukse woonwijken aan het eind van de jaren '50.

'Etnische residentiële concentratie' kan echter ook een zeer belangrijke functie hebben voor de groepssolidariteit en het groepsbewustzijn. De Molukse leiders en de Molukse gemeenschap hebben 'residentiële concentratie' altijd beschouwd als één van de belangrijkste indicatoren om het

Gemeente Vught



behoud en de continuïteit van de Molukse identiteit te waarborgen. In een situatie van 'residentiële concentratie' hebben eigen organisatievormen veel meer kans om zich te ontwikkelen als ook aspecten van groepsbewustzijn, culturele en fysieke herkenbaarheid. Of 'residentiële concentratie' een indirecte vorm is van individuele integratie valt te betwijfelen. Wel heeft 'residentiële concentratie' een stempel gedrukt op de ontwikkeling en de continuïteit van de Molukse identiteit. Veel Molukkers, die in een woonwijk wonen gaan van de veronderstelling uit dat, zodra men temidden van Nederlanders woont, er nauwelijks meer sprake is van een Molukse identiteit. Betekent dit dat door de geografische mobiliteit en verspreide huisvesting van Molukkers de Molukse identiteit en de continuïteit van de etnische gemeenschap ophouden zich te ontwikkelen?

7.3 Geografische mobiliteit en continuïteit van de Molukse gemeenschap²

Al eerder is gebleken, dat een belangrijk deel van de Molukkers buiten de bestaande Molukse woonwijken woont. Een voorzichtige schatting geeft aan dat ongeveer 40% van de Molukkers nog in de wijken gehuisvest is, buiten de wijken 40% (dit kan zijn in de nieuwbouwwijken en in flats e.d.) en 20% in de grote steden.

Wil men inzicht in de continuïteit van de Molukse gemeenschap en haar identiteit kunnen verkrijgen dan is het relevant na te gaan welke factoren een belangrijke rol spelen bij de Molukse bevolkingsgroep en in het

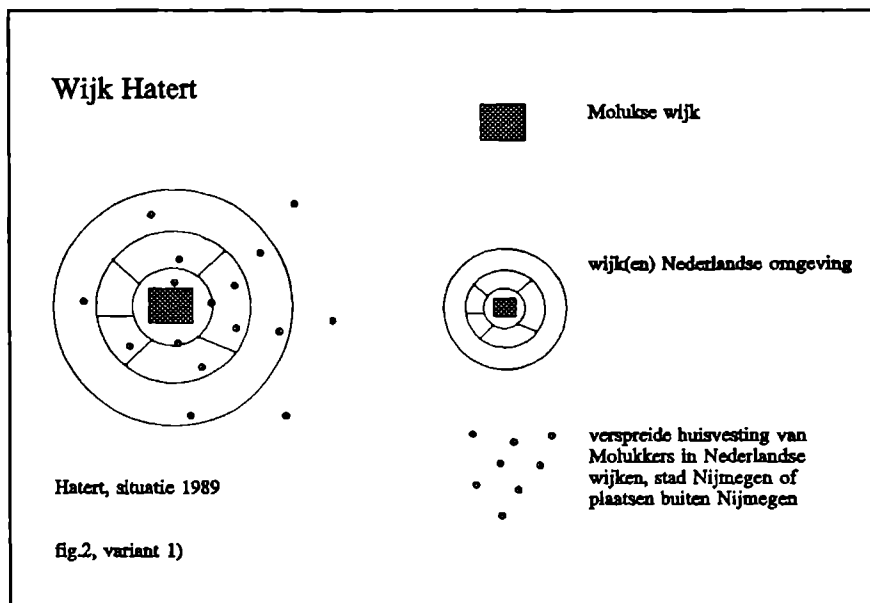
bijzonder bij hen, die zichzelf rekenen tot de Molukse gemeenschap. Tot voor kort was men van mening, dat deze afhankelijk is van objectieve cultuursymbolen zoals taal, religie, cultuur, traditie e.d. In recente onderzoeken in de Verenigde Staten onder etnische groepen komt men tot de conclusie, dat naast deze objectieve cultuursymbolen de subjectieve beleving van individuen van belang is. Met andere woorden leden uit etnische groepen zullen in de maatschappelijke context waarin zij zich bevinden proberen een functionele inhoud te geven aan hun meegebrachte cultuursymbolen. Op deze wijze moeten familiepatronen, verwantschapsrelaties in een dynamische en veranderende situatie worden beschouwd en niet als statische 'archaïsche' kunststukken. Dit betekent, dat etnische identiteit en residentiële mobiliteit interdependent zijn. Of zoals Kobrin & Goldschneider stelden:

The analysis of ethnic variation and change in family and mobility processes is a necessary first step in understanding the dynamics of ethnic community change and in appreciating the multidimensionality of ethnic pluralism. Moreover, there is a strong interdependence among family, stratification and residential mobility processes both in the patterns of ethnic differentiation and in the interactions of family variables, stratification and social mobility, and residential concentration and change. (Kobrin F.E. & Goldschneider C. 1978, 238,239)

Dit brengt ons tot de volgende interpretatie, dat geografische mobiliteit van leden uit etnische groepen geenszins impliceert, dat er geen etnische groep meer bestaat. Integendeel, sterke verwantschapsrelaties, een sterke maatschappelijke positie kunnen ertoe bijdragen dat juist de etnische identiteit van een etnische groep versterkt en ontwikkeld wordt. Hiertegenover staat, dat de inhoud van het etnisch zijn verandert. Deze constatering heeft natuurlijk consequenties voor studies van etniciteit op tal van niveaus. Niet alleen in het onderwijs, maar ook in het welzijnswork ten behoeve van Molukkers. Leerkrachten, maatschappelijk werkenden etc. bijvoorbeeld zullen inzicht moeten hebben in de ontwikkeling van de etnische identiteit op de verschillende niveaus.

Belangrijke vragen hierbij kunnen zijn:

- Zijn er verschillen waar te nemen in de ontwikkeling van de sociale en maatschappelijke mobiliteit van de verschillende families?
- Wat zijn belangrijke implicaties voor families, wanneer zij willen bijdragen tot de versterking van de etnische identiteit en de continuïteit van de etnische gemeenschap?



7.4 De relatie tussen gemengde huwelijken en Molukse identiteit

We zagen al dat gemengde huwelijken eveneens een belangrijke indicator zijn voor de verandering van subgroepen en de definiëring van hun identiteit binnen de Molukse gemeenschap. Bij gemengde huwelijken kan men constateren, dat er subgroepen zijn die zich veel meer identificeren met Molukse cultuursymbolen, terwijl andere subgroepen zich veel meer identificeren met symbolen uit de Nederlandse samenleving. Het kan zelfs zo zijn, dat binnen één gezin, één familie meerdere zwaartepunten zijn. Essentieel voor deze groep is de perceptie van zichzelf en die van de omringende samenleving. Voor de Molukse gemeenschap heeft dit als consequentie, dat het Molukker zijn veel breder geïnterpreteerd moet worden, dan men tot nu toe gedaan heeft.

Ter illustratie het volgende voorbeeld: De Molukse bevolkingsgroep is samengesteld uit verschillende raciale en culturele groepen. Niet voor niets wordt de Molukken een overgangsgebied genoemd. Dit ziet men ook terug in de samenstelling van de bevolkingsgroep. Niet alleen ziet men er een bonte bevolking, maar dit betekent dat de Molukse bevolking in wezen bestaat uit een mengeling van verschillende culturen. De participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving en de residentiële concentratie alsmede het teruggrijpen naar meegebrachte cultuursymbolen heeft de Molukse bevolkingsgroep tot een 'culturele en een etnische éénheid' gemaakt voor de Nederlandse bevolking. Hiertegenover staat dat Molukkers

te weinig onderkennen, dat binnen de Molukse bevolkingsgroep ook minderheidsgroepen bestaan met specifieke cultuurelementen. Dit geldt ook voor de situatie van gemengde huwelijken binnen de gemeenschap.

In wezen wordt al enkele eeuwen gemengd gehuwd, ook binnen de Molukse gemeenschap, maar hiermee heeft men nauwelijks rekening gehouden.

Bij een consistente uitwerking van deze gedachtengang betekent dit dat de Molukse bevolkingsgroep in wezen niet teruggebracht kan worden tot een raciale groep. Zowel raciaal als cultureel gezien bestaat zij uit verschillende groepen, die zich geleidelijk aan geïdentificeerd hebben met de Molukse identiteit. De Molukse identiteit is voor de Molukse bevolkingsgroep de 'basic general identity', terwijl de interpretatie en de beleving ervan afhankelijk zijn van de sociale, de geografische en de culturele mobiliteit van de etnische groep.

De relatie tussen geografische mobiliteit en de continuïteit van de Molukse gemeenschap enerzijds en de enculturatie van cultuursymbolen wordt in de nu volgende paragraaf aan de hand van de onderstaande typologie nader uitgewerkt.

7.5 Geografische- en intergenerationele mobiliteit, residentiële concentratie en enculturatie van cultuursymbolen

In de nu volgende beschrijving wordt een summier overzicht gegeven van de verschuivingen en veranderingen van visies, opvattingen en houdingen van de opeenvolgende generaties afhankelijk van hun situationele context en naargelang de verschillende leeftijdsgroepen.

De typologie geografische mobiliteit en enculturatie van culturele symbolen is louter en alleen gemaakt om schematisch aan te geven welke mogelijke processen zich manifesteren in de Molukse gemeenschap.

Enkele belangrijke zaken komen hierin aan de orde:

- Allereerst is getracht aan te geven, dat er verschuivingen plaatsvinden in de samenstelling van de generatie Molukkers (intenerationele mobiliteit). Dit gaat gepaard met een verschuiving in het proces van de enculturatie van cultuursymbolen.
- Een ander belangrijk punt is dat de geografische mobiliteit als objectieve factor van enculturatie mede vorm geeft aan de inhoud van de etnische identiteit van Molukkers.

Deze typologie wil niet meer doen dan een indruk geven over veranderingsprocessen binnen de Molukse gemeenschap.

De eerste generatie Molukkers (1990: zestig jaar en ouder)

Wanneer over de eerste generatie Molukkers wordt gesproken, dan worden

daarmee in het algemeen bedoeld die Molukkers, - mannen en vrouwen - die in het begin van de jaren vijftig in Nederland gekomen zijn, en van wie het merendeel deel van de mannen dienst heeft gedaan in het voormalig Koninklijk Nederlands Indische Leger (KNIL).

Bij benadering zijn de meesten van hen thans zestig jaar of ouder en een niet onbelangrijk deel van hen kan thans worden gerekend tot de categorie van de ouder wordende Molukker. De meesten van hen hebben hun jeugd in de 'negeri' (negorij) doorgebracht en de mannen onder hen hebben na hun achttiende in het leger gediend. Een deel van de vrouwen komt uit de 'negeri', een ander deel van de vrouwen is afkomstig uit de tangsi's (legerkampementen) 'Anak-Kompenie' (kind van de Compagnie) of uit allerlei delen van Indonesië (w.o. Java, Bali, Soenda, Timor etc...). Dit verklaart waarom een belangrijk deel van de Molukse gemeenschap in Nederland gemengd gehuwd is en verklaart tegelijkertijd of geeft aan dat de Molukse identiteit in wezen mede afhankelijk is van categorisatie van binnenuit en van buitenaf.

Van de eerste generatie Molukkers kan naast bovengenoemde aspecten ook nog een aantal andere punten opgemerkt worden. Allereerst heeft deze generatie vorm en inhoud gegeven aan de Molukse identiteit. Begrippen als pela's, bongso's, adat-istiadat e.d. zijn dankzij deze generatie Molukkers gaan leven en hebben in de afgelopen jaren binnen de Molukse gemeenschap een bepaalde betekenis gekregen. Ook kan van deze groep gezegd worden dat zij de overdracht van het RMS-ideaal, de religie, en het historisch verleden in sociale, culturele en politieke zin aan de tweede generatie hebben gerealiseerd. Met andere woorden: zij hebben zorggedragen voor een vrij stabiel geheel van normen en waarden bij de ontwikkeling van de Molukse identiteit in Nederland. Hiertoe kunnen ook worden gerekend elementen uit de materiële cultuur zoals kleding, voedsel, voorwerpen en bepaalde vormen van folklore, maar net zo belangrijk en misschien nog belangrijker zijn de meegenomen cultuursymbolen zoals 'persaudaraan' (broederschap), 'kerhormatan' (respect) e.d.

Zowel mannen als vrouwen van deze generatie Molukkers hebben de situatie rondom het dekolonisatieproces in het voormalig Nederlands-Indië van dichtbij meegemaakt en ervaren de onrechtvaardige behandeling ten opzichte van de Republiek der Zuidmolukken en de houding van verraad ten aanzien van de 'Ambonense' ex-KNIL-militairen door de Nederlandse overheid als vernederend. Het merendeel van hen is nog steeds van mening dat Nederland de Molukkers naar Nederland heeft gehaald en eigenlijk de belofte moet nakomen hen te laten terugkeren naar een vrije Republiek der Zuidmolukken.

In de kampsituatie heeft deze generatie Molukkers in wezen gewerkt aan de totstandkoming van de verschillende sociale w.o. verwantschapsorganisaties en religieuze organisaties (zoals de verschillende Molukse kerken) en de religieuze stromingen binnen de Molukse gemeenschap. Er is ook

gewerkt aan de totstandkoming van de verschillende politieke - vaak op militair-sociale achtergrond geschoeide - belangenorganisaties, de RMS alsmede de terugkeergroeperingen.

Het overgrote deel van deze generatie heeft een vrij lage opleidingsgraad. Velen van hen hebben niet meer dan een paar jaar lagere school gevolgd, wat grote consequenties had voor hun positie op de Nederlandse arbeidsmarkt. Dit betekende dat het merendeel voornamelijk in de lagere beroepen - ongeschoolde arbeid - van de Nederlandse maatschappelijke ladder terecht is gekomen. Wat de taalontwikkeling betreft en de differentiatie in het taalgebruik kan worden gezegd dat het merendeel van deze generatie het Maleis als basis had voor het communiceren en de opvoeding van hun kinderen. Het Nederlands werd slechts door een klein deel van hen gesproken (vnl. de zgn. 'gelijkgestelden', de mensen die het verder gebracht hadden dan korporaal).

Deze generatie heeft naast de actieve beleving van de door hen meegebrachte cultuurelementen ook geparticipeerd in het arbeidsproces.

De opvoeding van de kinderen in de kampsituatie kan worden gekarakteriseerd als 'streng', 'spartaans' en gedisciplineerd. Belangrijke doelen van de opvoeding zijn een goede toekomst voor de kinderen, en respect ten aanzien van de ouderen en meerderen. Bescheidenheid, groepssolidariteit, sterke verwantschapsrelaties en participatie in religieuze organisaties staan centraal in het sociale leven van deze generatie Molukkers.

Terwijl in de kampsituatie de opvoeding gekarakteriseerd kon worden als 'streng' is in de woonwijksituatie heel wat veranderd. In de kampsituatie wonen Molukkers geografisch gezien geconcentreerd en vrij geïsoleerd van de Nederlandse samenleving en speelt de interne gerichtheid een belangrijke rol. In de woonwijksituatie worden de Molukkers dagelijks geconfronteerd met de omringende Nederlandse samenleving. Door het verspreid wonen van Molukkers valt er een tendens waar te nemen dat Molukkers minder naar de kerk gaan. Er vindt niet alleen ontkerkelijking plaats, maar ook binnen het gezin hebben ouders meer moeite met de opvoeding van hun kinderen. Enerzijds hebben zij het gevoel dat zij minder kennis bezitten om de hedendaagse opvoedingsproblemen aan te kunnen. Anderzijds worden zij geconfronteerd met een samenleving, waarin praten meer geldt als opvoedingsfactor dan van tijd tot tijd het 'spartaans' opvoeden van kinderen. Hierbij speelt voor 'de ouder wordende Molukker' de fysieke gesteldheid op dit moment een niet onbelangrijke rol. Uit een vorm van machteloosheid hebben ouders in een aantal situaties de problematiek genegeerd en op zijn beloop gelaten. In andere situaties zijn hier oplossingen voor gevonden in de vorm van tussenfuncties van oudere broers of zusters dan wel het meer aanpassen van ouderen ten opzichte van jongeren en vice versa. Voor veel oudere Molukkers bestaan er weinig vormen van vrijetijdsbesteding. Familiefeesten zoals bruiloften, bepaalde gebeurtenissen zoals belijdenis en doopfeesten, maar ook zoals begrafenissen zijn gelegen-

Typologie Geografische Mobiliteit en Enculturatie van Cultuursymbolen

Generatie Leeftijds categorieën	Kampong/tangsi	Kamp	Woonwijken	Verspreide huisvesting
eerste generatie 1990 60 jaar en ouder	<ul style="list-style-type: none"> - negori - militaire discipline - bahasa negeri - Melaju Ambon, pasar Maleis, Hoog-Maleis - Collectiviteit - Anak-Kompenie 	<ul style="list-style-type: none"> - culturele herorientatie en gestabiliseerd - accenten op adat-istiadat militair - verleden RMS-ideaal, Religie, Maleis - Terugkeer naar een vrij RMS - Militaire discipline - sterke groepsgebondenheid - zeer geringe oriëntatie op de Nederlandse samenleving 	<ul style="list-style-type: none"> - overdracht cultuurelementen - participatie in het arbeidsproces - in de jaren '80 namen velen afscheid van het arbeidsproces - actieve beleving van cultuurelementen - afname actieve inzet RMS-ideaal 	<ul style="list-style-type: none"> - te verwaarlozen

Generaties Leeftijds- categorien	Kampong/tangsi	Kamp	Woonwijken	Verspreide huisves- ting
<p>Tweede generatie 1990 1e categorie 45 - 60 jaar</p>	<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie cul- tuursymbolen tang- sileven - 'pasar maleis' mela- ju Ambon Hoog- maleis - collectiviteit - Anak-Kompenie 	<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie cul- tuursymbolen b v accent op Maleis, Religie - afname militaire discipline - zwakke oriëntatie op de Nederlandse samenleving - enige participatie in het onderwijs en arbeidsproces - Nederlands nauwe- lijks als schrijf- en sprektaal 	<ul style="list-style-type: none"> - actieve beleving van cultuursymbolen - overdracht cultuur- symbolen aan derde generatie - sterke participatie in het arbeidsproces - geringe mate van werkloosheid - weinig differentiatie in beroepen 	<ul style="list-style-type: none"> - enige mate van verspreide huisves- ting

Generaties Leeftijdscategorieën	Kampong/tangsi	Kamp	Woonwijk	Verspreide huisvesting
30 - 40 jaar		<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie cultuursymbolen eerste generatie - Maleis als spreektaal maar niet als schrijftaal - Nederlands als schrijftaal en als spreektaal - sterkere oriëntatie op de Nederlandse samenleving via onderwijs - sterke gezagsverhoudingen organisatorische hiërarchie 	<ul style="list-style-type: none"> - actieve beleving van overgedragen cultuursymbolen - actiever gebruik van het Nederlands, Maleis spreektaal - actieve participatie in het onderwijs en arbeidsproces - sterk accent op het vrijheidsideaal - een bepaalde mate van intermarriage/gemengde huwelijken - sterke participatie in het arbeidsproces - enige mate van beroepen differentiatie - sterke participatie in zelforganisatie op traditioneel niveau 	<ul style="list-style-type: none"> - sterke toename verspreide huisvesting - veelvuldig gebruik Nederlands als communicatietaal met de omgeving - accent op Nederlandse cultuursymbolen met een Moluks variant - Functionele hiërarchie - sterke nadruk op het Nederlands als voertaal - sterke beroepen differentiatie - meer accent op het Molukker zijn - sterke toename verspreide huisvesting - meer contacten met Nederlanders

Generaties Leeftijds- categorieën	Kampong/tangsi	Kamp	Woonwijken	Verspreide huisves- ting
1990 tweede generaties 2e categorie 20 - 30 jaar			<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie cultuursym- bolen eerste generatie, maar minder dan de 2e groep van de 1e categorie - in het algemeen sterke oriëntatie op de Neder- landse samenleving - Maleis spreektaal, soms een gemengd taalgebruik Maleis-Nederlands - verschillende jeugdgroepen binnen één gemeenschap - kritische houding t.a.v. bestaande organisaties - meer bewuste beleving van de 'Moluks identiteit' - kritische houding t.a.v. de Nederlandse samenleving en haar instellingen - veranderde gezagsverhou- dingen van hiërarchiese naar meer 'democratische' verhoudingen - meer accent op Molukker dan op Zuid-Molukker of Ambonnees 	<ul style="list-style-type: none"> - zie leeftijds gene- ratie 30 - 45 jaar - meer gemengde partnerrelaties

Generaties Leeftijds- categorieën	Kampong/tangs	Kamp	Woonwijken	Verspreide huisves- ting
1990 tweede generatie 3e categorie 10 - 20 jaar			<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie cultuur- symbolen eerste generatie, maar minder dan de 2e categorie vnl geba- seerd op verhalen en literatuur - sterke participatie in de Nederlandse samenleving, ge- paard met sterke bewustwording Molukse identiteit - Nederlands als spreektaal en schrijftaal, maar ook als denktal - contact met bi- cultureel onderwijs 	<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie Neder- landse cultuursym- bolen - kinderen uit ge- mengde huwelijken met Moluks variant

Generaties Leeftijds- categorieën	Kampong/tangsi	Kamp	Woonwijk	Verspreide huisves- ting
1990 derde generatie 3e categorie 10 - 20 jaar			<ul style="list-style-type: none"> - zie tweede genera- tie 3e categorie groepen kinderen die zowel Neder- lands als Maleis spreken - Maleis verstaan en Nederlands spreken en schrijven 	<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie Ne- derlandse cultuur- symbolen toename van kinderen uit gemengde huwelij- ken - kinderen die Ne- derlands spreken en het Maleis nauwelijks verstaan Zij denken in het Nederlands
1990 derde generatie 4e categorie 0 - 10 jaar			<ul style="list-style-type: none"> - enculturatie Moluk- se en nederlandse cultuursymbolen - groepen kinderen die het Maleis verstaan, en spre- ken als ook het Nederlands schrij- ven en spreken 	<ul style="list-style-type: none"> - kinderen die alleen het Nederlands spreken en schrij- ven
vierde generatie 4e categorie 0 - 10 jaar		zie 4e categorie 3e generatie		

heden waar veel ouderen elkaar nog ontmoeten. Sommige oudere mannen richten zich op hun tuintje achter het huis of doen mee aan allerlei spelletjes zoals bingo, kaarten e.d. Steeds vaker komen er ook signalen bij Molukse hulpverleningsinstellingen over vereenzaming onder Molukse ouderen.

De vergrijzing vindt thans onder deze generatie plaats en het is dan ook niet verwonderlijk dat momenteel vanuit de Molukse gemeenschap initiatieven worden ontwikkeld om de voorzieningen ten behoeve van de ouder wordende Molukker beter te regelen. Door onder andere de Stichting Muhabbat, een landelijke instelling ten behoeve van het diaconaal-maatschappelijk werk onder Molukkers, zijn de zgn. Ajah-Bunda projecten 'Gezins- en Ouderenzorg projecten' geïnitieerd en uitgevoerd in samenwerking met Molukse en Nederlandse instellingen en organisaties. Ook andere Molukse instellingen initiëren projecten op dit terrein (landelijk, regionaal en lokaal).

De tweede generatie Molukkers

Wanneer in de huidige literatuur over etnische minderheden gesproken wordt over de tweede generatie problematiek dan wordt in het algemeen gerefereerd aan de situatie van buitenlandse jongeren (Turken, Marokkanen). De impliciete koppeling jeugd en jongeren met de tweede generatie problematiek lijkt mij niet geheel terecht. Zeker geldt dit voor de situatie van de in Nederland wonende Molukkers.

Wanneer we het binnen de Molukse gemeenschap hebben over de tweede generatie Molukkers dan kan men hierin verschillende leeftijdsgroepen onderscheiden. Opgemerkt dient te worden dat het onderscheid in leeftijdsgroepen betrekkelijk willekeurig is samengesteld. Aan de andere kant heb ik geprobeerd dit te doen aan de hand van gegevens, die mij tijdens het onderzoek ter beschikking staan. Als we uitgaan van de huidige situatie dan krijgen wij te maken met vijf leeftijdsgroepen:

- de leeftijdsgroep 45-60 jaar
- de leeftijdsgroep 30-45 jaar
- de leeftijdsgroep 20-30 jaar
- de leeftijdsgroep 10-20 jaar
- de leeftijdsgroep 0-10 jaar

De leeftijdsgroep 45-60 jaar

Via deze leeftijdsgroep zijn de termen 'bung' en 'oesi' generatie binnen de Molukse gemeenschap in de Nederlandse samenleving ontstaan. Bij aankomst in Nederland was het juist deze generatie, die als kind te oud was om nog op een goede manier de lagere school te doorlopen. Zij was tegelijkertijd niet schoolrijp voor de Nederlandse school, daar ze het Nederlands niet beheerste. Een ander belangrijk feit van deze generatie was

dat de thuissituatie deels de 'tangsi' was, deels de kampen, waar Molukkers bij aankomst en gedurende een aantal jaren ondergebracht werden.

Kenmerkend voor deze leeftijdsgroep is het feit, dat zij elementen uit de meegebrachte cultuur overgenomen heeft en mede vorm heeft gegeven aan de stabilisering en de ontwikkeling van deze cultuursymbolen in de Nederlandse situatie. Alhoewel een deel van deze generatie vrij goed de lagere school heeft doorlopen en een aantal van hen doorgestroomd is tot het voortgezet onderwijs en het VWO kan in het algemeen gesteld worden dat het merendeel van hen in de lagere regionen van de Nederlandse maatschappij is terechtkomen, evenals de eerste generatie Molukkers. Wel is het percentage geschoolde arbeiders in de lagere beroepen (vooral technisch van aard) toegenomen. Evenals van de eerste generatie kan van de leden van deze leeftijdsgroep worden gezegd dat zij het Maleis vrij goed beheersen. In vergelijking met de eerste generatie spreken zij redelijk Nederlands. Dat wil zeggen dat zij in staat zijn om in het Nederlands met anderen te communiceren, alhoewel het abstractie niveau van de taal vrij laag is.

De opvoeding van de kinderen uit deze leeftijdsgroep in de kampsituatie gebeurde overwegend in het Maleis. Het was juist deze groep, die in de kampsituatie de jongerenorganisaties in het leven heeft geroepen en er actief deel van uit maakte. Evenals de eerste generatie heeft zij zich in de opvoeding van hun kinderen sterk gericht op de eigen groep en haar collectiviteit. Hoewel de opvoeding nog wel 'streng' genoemd kan worden, was er een duidelijke afname van de militaire discipline te constateren.

De meesten van deze leeftijdsgroep vormen thans een niet onbelangrijk deel van de Molukse gemeenschap in de woonwijken. Ook hun kinderen zijn in de woonwijksituatie groot geworden. In vergelijking met de kampsituatie wordt deze leeftijdsgroep deels geconfronteerd met het Nederlandse opvoedingspatroon, dat van hen een zeker aanpassingsvermogen eist. In sommige gezinnen wordt vrijwel alleen Nederlands gesproken, maar in het overgrote deel is toch het Maleis de voertaal.

Door de sterke oriëntatie op de Nederlandse samenleving vanuit de woonwijksituatie, valt in vergelijking met de kampsituatie hier dan ook een sterk individualiseringsproces van gezinnen op te merken. Dit betekent dat Molukkers wel aan de gemeenschappelijke activiteiten deelnemen zoals het kerkbezoek en de bruiloften e.d., maar in het dagelijks leven zijn zij sterker georiënteerd op het gezin dan op het gemeenschapsgebeuren.

Terwijl de eerste generatie Molukkers zich sterk oriënteerde op herstel van de militaire status was juist deze groep in het recente verleden - een jaar of tien geleden - veel meer gericht op een terugkeer naar de Vrije Republiek der Zuidmolukken. Dit streven heeft zij nog op haar kinderen weten over te brengen. Deze generatie ervaart het ontslag uit militaire dienst van de eerste generatie Molukkers als een onrechtvaardige daad van de Nederlandse overheid. Een belangrijk deel van deze groep is nog actief in het arbeidsproces. Door sluiting van fabrieken en bezuinigingen is thans een

deel van hen werkloos of in een aantal situaties arbeidsongeschikt verklaard vanwege fysieke en psycho-somatische klachten. De perceptie van deze groep over de toekomst van hun kinderen is dat zij vindt dat deze nog steeds moeten proberen een goede opleiding te volgen. Zij vindt dat de jeugd de fakkel van de ouderen moet overnemen.

De leeftijdsgroep 30-45 jaar

Deze leeftijdsgroep behoort tot die categorie Molukse kinderen, die in Indonesië of onderweg naar Nederland of in de woonoorden is geboren.

Kinderen, die onderweg geboren werden, werden genoemd naar het schip, waarmee de Molukkers vervoerd werden. Zo vond je onder de Molukse kinderen namen zoals Atlantis. Deze kinderen hebben hun jeugd (0-20 jaar) overwegend in de kampsituatie doorgebracht. Voor hen geldt dat zij in de opvoedingssituatie overwegend in het Maleis werden opgevoed met als gevolg dat de meerderheid van hen de spreektaal redelijk beheerst. Voor deze leeftijdsgroep is het afhankelijk van hun opleiding, woonsituatie en interactie met de Molukse gemeenschap of zij het Maleis wel of niet beheersen. Deze leeftijdsgroep, die in de woonwijken is opgegroeid en actief is in het organisatieleven van de Molukse gemeenschap beheerst het Maleis redelijk. In het dagelijks contact met de Nederlanders kan deze groep zich ook in het Nederlands goed uitdrukken.

Naast deze groep staan de mensen uit dezelfde leeftijdsgroep die na hun twintigste uit de wijken zijn getrokken, deels vanwege hun studie, werk e.d. Deze groep mensen voedt haar kinderen zowel in het Maleis als in het Nederlands op, terwijl een ander deel van de groep haar kinderen uitsluitend in het Nederlands opvoedt, zeker daar waar sprake is van gemengde huwelijken. Karakteriserend voor deze leeftijdsgroep is dat het Maleis louter als spreektaal wordt gebruikt en niet als schrijftaal. Molukkers die echter met vakantie naar Indonesië zijn gegaan, in het bijzonder de Molukken, hebben de houding om toch meer aan het Maleis - lees Indonesisch - te doen. Een aantal onder hen hanteert thans ook de 'Bahasa Indonesia' zowel in woord als in geschrift. Uit het bovengenoemde kan worden afgeleid dat deze leeftijdsgroep deels te maken heeft met het Molukse opvoedingspatroon deels opgevoed is met Nederlandse waarden en normen vanuit het werk, de schoolsituatie en het omgaan met Nederlanders.

In vergelijking met de twee voorgaande leeftijdsgroepen kent deze groep een meer gedifferentieerde beroepenstructuur. Binnen deze groep vindt men momenteel de meeste studenten die aan de universiteiten en hogescholen studeren en de meeste Molukse intellectuelen. Geconstateerd kan worden dat het grootste aantal afgestudeerden uit deze leeftijdsgroep buiten de woonwijken woont. Op zich niet zo verwonderlijk, gezien hun studiemogelijkheden en het passieve spreidingsbeleid van de gemeenten inzake de huisvesting van Molukkers. De mensen die buiten de woonwijken wonen hebben weinig directe bindingen met gemeenschapsactiviteiten. De

relaties die zij met de gemeenschap hebben, vinden vooral plaats via familieverbanden of via de formele organisaties binnen de gemeenschap. De Molukkers, die buiten de woonwijken wonen hebben nauwelijks te maken met bi- of intercultureel onderwijs. De meeste kinderen uit deze gezinnen gaan naar het openbaar onderwijs of volgen het bijzonder onderwijs of gaan naar een school in de buurt. Een belangrijk deel van de kinderen is nauwelijks betrokken bij ontwikkelingen aangaande het bi of intercultureel onderwijs.

De wijze van het overdragen van meegebrachte cultuurelementen uit de Molukken laat een vrij gedifferentieerd beeld zien. Er kunnen wat betreft de taal parallellen worden gemaakt met betrekking tot de overdracht van cultuurelementen uit de Molukken. Al moet in dit verband wel de nodige voorzichtigheid in acht worden genomen, daar de taal een gegeven is dat in het dagelijks leven vrij expliciet waar te nemen valt. Immers iemand spreekt Maleis of niet. Of iemand spreekt Nederlands of niet. In het algemeen heeft men de neiging te zeggen dat Molukkers die in de woonwijken wonen veel sterker met het collectief gevoel te maken hebben dan Molukkers die buiten de woonwijken wonen. Hiervan getuigt bijvoorbeeld het gegeven dat Molukkers, die buiten de woonwijken wonen en goed Nederlands spreken vaak gestigmatiseerd worden als zijnde 'Nederlander' ofwel 'Tinggal di luar sudah djadi Belanda' (Vrij vertaald: Hij woont buiten (de wijk) en is derhalve Nederlander geworden). In mijn onderzoek blijkt het tegendeel het geval te zijn. Molukkers die buiten de woonwijken wonen - niet alle maar wel veel - hebben vaak hun identiteit moeten verdedigen en gaan op een meer bewuste manier met hun eigen identiteit om dan Molukkers in de wijken. Maar ook hier dient de nodige voorzichtigheid in acht te worden genomen. Hiertegenover staat dat in een aantal gevallen kinderen van ouders uit gemengde huwelijken binnen een woonwijk veel Molukser zijn dan de Molukkers zelf. Duidelijk is dat binnen deze leeftijdsgroep reeds een differentiatie van de samenstelling van sociale groepen waar te nemen valt, afhankelijk van hun geografische mobiliteit, hun opleiding, hun sociale contacten en de invloed van het Nederlandse cultuurpatroon op hun denken en handelen.

De leeftijdsgroep 20-30 jaar (1990)

Binnen deze leeftijdsgroep kan men een onderscheid maken tussen jongeren, die in een Molukse wijkgemeenschap opgroeien en jongeren, die buiten de wijkgemeenschap opgroeien. Ook kun je hier een onderscheid maken in gehuwden, niet-gehuwden (w.o. jongeren die samenwonen en jongeren die alleen wonen (b.v. op kamers). Een ander belangrijk gegeven is dat deze leeftijdsgroep gevormd wordt door kinderen van zowel de eerste generatie Molukkers als van de 'boeng' en 'oesie'-generatie.

Jongeren, die in een Molukse wijkgemeenschap opgroeien en/of opgegroeid zijn. Het werken met typologieën brengt een zeker risico met zich mee. Een typologie geeft niet de werkelijkheid weer maar wil in deze context een hulpmiddel zijn om meer inzicht te verkrijgen in de positie van de verschillende groepen Molukse jongeren, die thans in de verschillende gemeenschappen opgroeien en in contact komen met de Nederlandse leefomgeving.

Molukse jongeren groeien op in een wijkgemeenschap, in bepaalde clusters buiten de wijkgemeenschap, temidden van een Nederlandse nieuwbouwwijk of in een saneringswijk in een van de grote steden. Dit heeft als belangrijke consequentie dat zij zich bij de interactie met de Nederlandse omgeving laten leiden door cultuurelementen uit de wijkgemeenschap en de Nederlandse leefomgeving. Kenmerkend voor jongeren uit de wijkgemeenschap is dat zij Maleis spreken, alhoewel dit Maleis gecombineerd wordt met veel Nederlandse woorden. Er wordt in het algemeen van uitgegaan dat zij zich betrekkelijk sterk op de eigen lokale gemeenschap oriënteren (stichtingswerk, zondagsschoolactiviteiten e.d.). In de praktijksituatie echter moet uitgegaan worden van een meer gedifferentieerde situatie. Jonge kinderen nemen nog deel aan de zondagsschool, terwijl er voor de jongeren van vijftien jaar en ouder al andere activiteiten zijn waardoor een gedifferentieerder beeld ontstaat van deze categorie.

Allereerst kan worden opgemerkt dat veel jongeren nog bij de ouders inwonen en zich wat betreft hun activiteiten richten op de gemeenschap in het algemeen en op het gezin en de familieverbanden in het bijzonder. Hun interactie met de omringende samenleving concentreert zich rondom werk, school en vrijetijdsbesteding (sport, uitgaansleven of gewoon thuisblijven e.d.). Een ander deel van de jongeren oriënteert zich op de Nederlandse samenleving wat betreft zijn activiteiten. Dit betekent niet, dat zij als individu optreden naar de Nederlandse omgeving toe. Het zijn integendeel kleine groepen Molukse jongeren, die zowel in de wijkgemeenschap als in de Nederlandse samenleving een betrekkelijk marginale positie hebben. Dit deel van de jongeren bestaat uit meerdere subgroepen 'vriendenkringen' die elkaar na werktijd of in het weekend ontmoeten en met elkaar optrekken. Binnen deze groepen vindt men ook een groot aantal werkelozen. Zij kunnen elkaar vaker zien en hebben een gemeenschappelijke lotsverbondenheid. Veel jongeren zijn getrouwd, wonen samen of hebben een relatie met de andere sexe. Veel jongeren wonen buiten de woonwijk, maar hebben nog sterke banden met het gezin en de familie in de wijk. Regelmatig komen zij in de wijk omdat zij in de buurt van de wijk wonen. Hiertegenover staat dat binnen deze groepen jongeren ook tendenzen aanwezig zijn van individualisering.

Het onderscheid, dat hierboven gemaakt is tussen de verschillende groepen jongeren heeft slechts als functie om binnen een leeftijdsgroep verschillende ontwikkelingen te schetsen. In de maatschappelijke realiteit lopen de

verschillende groepen jongeren wat hun sociale functie betreft door elkaar heen en sommige groepen vervullen meerdere functies in verschillende subgroepen. Over deze leeftijdsgroep schreef ik in 1983 in een artikel getiteld 'De Molukse bevolkingsgroep als etnische groep in de Nederlandse samenleving' het volgende:

De jongere generatie, die in de woonwijken is opgegroeid heeft nauwelijks kennis gemaakt met het traditionele cultuurpatroon van hun ouders. Alhoewel een aantal cultuurelementen hen nog wel van naam bekend zijn, hebben ze voor een steeds groter wordend deel van deze generatie nauwelijks een functie meer. Hiertegenover staat dat de laatste jaren een toenemend etnisch bewustzijn onder Molukse jongeren begint te ontstaan, waarbij middels literatuur en discussies men meer inhoud en vorm probeert te geven aan de betekenis van elementen uit het Molukse cultuurpatroon. Bezien wij het geheel in termen van continuïteit en verandering dan kan geconstateerd worden dat er een verschuiving van cultuurelementen heeft plaatsgevonden. Dit betekent echter niet dat zondermeer gesteld kan worden dat Molukse cultuurelementen door Nederlandse zijn vervangen. Ondanks de vervaging van de culturele erfenis blijft de etnische identiteit een grote rol spelen. Groepsolidariteit en groepscohesie vormen belangrijke elementen van een 'general identity'. In de beleving van deze etnische identiteit spelen eigen belangenorganisaties alsmede objectieve categorisatie van buitenaf een grotere rol dan bijvoorbeeld verwantschapsstructuren en kampongrelaties, hoewel ook de laatste jaren hiervoor een groeiende belangstelling te constateren valt. (Rinsampessy 1983, 92,93)

Binnen deze leeftijdsgroep kan als laatste groep genoemd worden, die categorie jongeren, die zich na haar twintigste in de grote steden gevestigd heeft vanwege studie, werk e.d. Dit, hoewel zij een groot deel van de schoolperiode in de wijkgemeenschap heeft doorgebracht. De dagelijkse participatie van deze jongeren richt zich vooral op de grote stad. Toch komen zij vrij regelmatig terug in de wijkgemeenschap - zeker 1x per week - en voelen vrij grote betrokkenheid met de Molukse wijkgemeenschap, maar in het bijzonder met het gezin en de familie. De laatste jaren valt er ook de sterke tendens waar te nemen dat deze jongeren in de grote steden elkaar gaan opzoeken en op allerlei manieren vorm proberen te geven aan hun Molukker-zijn. Zo ontstaat bijvoorbeeld de term 'Amsterdamse Molukker'. Duidelijk is wel dat zij zich ondanks de participatie in de grote stad nog sterk verbonden voelen met de Molukse gemeenschap in het algemeen en hun familie in het bijzonder.

Een interessant verschijnsel bij deze leeftijdsgroep is dat over welke subgroep je het ook hebt, iedereen in meerdere of mindere mate een bepaald dialect spreekt en op z'n minst met een accent uit de streek, waar hij of zij lange tijd heeft doorgebracht of thans nog woont. Zo spreken veel Molukse Limburgers met een Limburgs zangerig accent, terwijl je ook Molukkers

hebt, die bijna plat Amsterdams kunnen spreken of met een Gronings of Drents accent. Door de taal kan men heel sterk de invloed van de omringende samenleving waarnemen. Dit betekent echter nog niet dat men zich geen Molukker voelt. Integendeel, veel jongeren gebruiken het Molukker zijn in een bijna symbolische betekenis. Dit betekent dat men tot de constatering zou kunnen komen, dat het begrip Molukker verschillende inhouden heeft. Niet alleen tussen de verschillende generaties, maar ook tussen dezelfde leeftijdsgroepen jongeren binnen de Molukse gemeenschap bestaan er verschillen.

Jongeren, die buiten de wijkgemeenschap opgroeien. Reeds is opgemerkt, dat het aantal jongeren, dat buiten de wijkgemeenschap is opgegroeid nog betrekkelijk gering is, maar het is zeker dat dit in de nabije toekomst drastisch zal veranderen. De subgroepen binnen deze groep zijn kinderen van voormalige marine-mensen (w.o. een deel in Den Helder). Van deze subgroep kan gezegd worden dat zij op de één of andere wijze een collectief zijn gebleven, ondanks het feit, dat zij niet in een wijkgemeenschap geconcentreerd zijn. Een deel van de jongeren richt zich vrij sterk op de Molukse gemeenschap (participatie in Molukse organisaties), een ander deel oriënteert zich sterker op de Nederlandse samenleving. Hoe groot deze percentages zijn, is niet geheel duidelijk, maar verwacht mag worden dat het merendeel zich richt op de Nederlandse samenleving en is geïntegreerd in deze samenleving.

Een tweede groep binnen deze leeftijdsgroep wordt gevormd door jongeren uit gemengde huwelijken. Hun ouders bestaan uit de generatie van de 'bungs' en de 'oesies'. Procentueel gezien is dit nog een relatief kleine groep. Frappant is dat een deel van hen zich zeer sterk oriënteert op de Molukse gemeenschap en soms met een zekere mate van chauvinisme. In hoeverre het merendeel van deze jongeren zich zal oriënteren op de Molukse gemeenschap is niet geheel duidelijk. In gesprekken met informanten is gebleken dat dit mede afhankelijk is van de wijze van contact met de Molukse gemeenschap en van de ervaringen van deze jongeren met Molukkers uit de wijkgemeenschappen. De taal, die in deze subgroepen gevoerd wordt, is overwegend Nederlands. Slechts degenen, die zeer frequent met de Molukse wijkgemeenschappen te maken hebben spreken redelijk Maleis. De laatste jaren valt er een toenemende tendens waar te nemen van intensief contact tussen jongeren buiten de wijkgemeenschappen en jongeren uit de wijkgemeenschappen. Dit heeft te maken met het feit, dat zowel ouderen als jongeren trachten de contacten, die impliciet tussen ouderen bestaan wat explicieter te maken voor jongeren. Dit gebeurt door het oprichten van jongerenorganisaties geschoeid op verwantschapsrelaties tussen de verschillende dorpen op de Molukken. Zo hebben bijvoorbeeld jongeren zich georganiseerd in 'kumpulan' Hutumuri, Siri-Sori-Tamilou. Op deze wijze tracht men de culturele identiteit van Molukkers in het algemeen

en van deze dorpen in het bijzonder te doen herleven. Allereerst door jongeren met elkaar in contact te brengen. Vervolgens door gemeenschappelijke activiteiten te ontwikkelen op het terrein van verwantschapsrelaties. Zo hebben verschillende jongerenorganisaties met het verwantschapsstelsel als achtergrond een aantal dorpen op de Molukken geholpen met het bouwen van scholen, kerken e.d. Door de verbeterde contacten tussen Nederland en Indonesië worden deze mogelijkheden enerzijds gestimuleerd, anderzijds klagen woordvoerders van deze jongerenorganisaties, dat er toch een heleboel problemen zijn - vooral vanuit de formele structuur in Indonesië in het algemeen en de Molukken in het bijzonder - om slagvaardig te kunnen werken met de mensen uit de Molukken. Duidelijk is dat door de toenemende contacten onderling en de overdracht van culturele symbolen veel Molukse jongeren in Nederland affiniteit tonen met hun land van herkomst. De kracht van de Molukse jongeren hier is het functioneel maken van de door hun ouders overgedragen cultuuresymbolen in de huidige maatschappelijke context.

De leeftijdsgroep 10-20 jaar

Ook binnen deze leeftijdsgroep kan men een aantal subgroepen onderscheiden. Allereerst de groep kinderen/jongeren, die in de wijkgemeenschappen opgroeien. Vervolgens de groep, die buiten de wijkgemeenschappen opgroeit, maar wel in de buurt van de wijken wonen. Tenslotte de groep, die verspreid tussen de Nederlanders woont en opgroeit. Tegelijk met de leeftijdsgroep van 10-20 jaar kan de leeftijdsgroep van 0-10 jaar worden genoemd. In de opbouw van generaties worden beide leeftijdsgroepen ook wel 'kinderen van de derde generatie Molukkers' genoemd. In een aantal opzichten kan ook gesproken worden van de 'vierde generatie' Molukkers. Een zeer groot deel van deze kinderen is nog scholier en een onderscheid zou gemaakt kunnen worden tussen leerlingen uit het basisonderwijs en het voortgezet onderwijs.

Binnen bovengenoemde leeftijdsgroepen kunnen we onderscheid maken in de volgende subgroepen:

a. De groep kinderen, die in wijkgemeenschappen opgroeien (10-20 jarigen)

De meeste kinderen/jongeren wonen nog bij de ouders en zitten nog op school. De taal van deze jongeren is het Maleis. In een aantal gezinnen wordt zowel het Maleis als het Nederlands gebruikt. Voor bijna alle leeftijdsgroepen geldt, dat het Nederlands en het Maleis door elkaar worden gebruikt. Uitzonderingen hierop vormen kinderen uit gemengde huwelijken buiten de Molukse wijkgemeenschappen, die temidden van Nederlanders wonen, en kinderen van Molukkers die al lang uit de wijkgemeenschappen vertrokken zijn, en zich qua leefstijl heel sterk op de Nederlandse omgeving oriënteren. Onderzocht zal moeten worden in hoeverre het Maleis-Nederlands of het Nederlands-Maleis niet al een wezenlijk onder-

deel is van een tussen-taal binnen de Molukse gemeenschap met een eigen communicatiesysteem.

Binnen de leeftijdsgroep 10-20 jarigen kan men verder nog een onderscheid maken naar jongeren in de leeftijdsgroep van 10-15 jaar en jongeren in de leeftijdsgroep van 15 tot 20 jaar. De eerste leeftijdsgroep richt zich wat haar activiteiten betreft op de wijkgemeenschap. De activiteiten worden voor hen georganiseerd in het kader van de samenlevingsopbouw (w.o. stichtingswerk, kinderopvang, zondagsschool e.d.). De jongeren uit de tweede leeftijdsgroep richten hun activiteiten steeds meer op de omringende Nederlandse samenleving. Dit doen zij vaak in collectief verband.

Door het dagelijks ritme en de eisen van de maatschappij (school, vrijetijd e.d.) richten zij zich veel meer op de omringende Nederlandse samenleving. Slechts een klein percentage van deze jongeren stelt zich actief op naar de organisaties op wijkniveau.

b. De groep kinderen, die buiten de wijk, maar in de buurt van een wijkgemeenschap wonen

Het wonen in de buurt van een wijkgemeenschap verwijst naar uiteenlopende situaties. Dat kan namelijk zijn in dezelfde Nederlandse wijk (b.v. wijk Hatert), maar het kan ook zijn een aantal kilometers verder (b.v. in de stad Nijmegen, wijk Dukenburg of wijk Neerbosch-Oost). Dat men tot op zekere hoogte tot een bepaalde Molukse wijkgemeenschap wordt gerekend, heeft te maken met de familiebanden, die men nog steeds heeft in een bepaalde wijkgemeenschap. Ook heeft het te maken met het feit dat iemand actief meedoet aan de activiteiten in de wijk (organisatie, kerkparticipatie etc..).

Jongeren die in de buurt van een wijk opgroeien komen regelmatig in de wijkgemeenschap, omdat ze nog familie in de wijk hebben (opa, oma, tante, oom etc..) of ze gaan er regelmatig naar de kerk. Betrekkelijk minder is hun deelname aan het wijkgebeuren, tenzij een van de ouders actief is binnen de gemeenschap (lid van de wijkraad, voorzitter van de jongerenorganisatie of lid van de kerkraad etc...). Ook deze jongeren oriënteren zich vrij sterk op de Nederlandse samenleving. Vaak zitten ze op een school, waar weinig Molukse kinderen zijn en hebben ze Nederlandse vrienden. Dit betekent echter niet hetzelfde als Nederlander worden of zijn. Veel van deze jongeren voelen zich veel meer Molukker dan wordt verondersteld.

c. De groep kinderen/jongeren, die verspreid tussen de Nederlanders woont

De contacten tussen jongeren, die verspreid tussen de Nederlanders wonen en kinderen uit de wijkgemeenschap zijn in het algemeen gering. De enige contacten die er bestaan lopen via familierelaties, maar van een wisselwerking tussen de wijkgemeenschap en deze groep jongeren is weinig sprake. Integendeel, woordvoerders uit wijkgemeenschappen hebben vaak een bevooroordeelde mening ten opzichte van deze jongeren. Zij en hun ouders worden vaak impliciet beschouwd als te zijn geïntegreerd in de Nederlandse

samenleving. Deze woordvoerders beschouwen zichzelf als 'puur Moluks', wat natuurlijk erg discutabel is. De jongeren uit deze leeftijdsgroep oriënteren zich sterk op de Nederlandse samenleving. Hun taalgebruik zowel als het gebruik van cultuursymbolen ontleen zij sterk hieraan. Begrippen zoals vrijheid van meningsuiting, eigen visies op bepaalde zaken e.d. vinden zij belangrijk.

Derde - en vierde generatie Molukkers

De leeftijdsgroep 0-10 jaar

Deze leeftijdsgroep bestaat uit kinderen uit de derde en de vierde generatie Molukkers. Deze groep kun je ook weer indelen in kinderen, die opgroeien binnen de wijkgemeenschap en kinderen, die buiten de wijkgemeenschap wonen. De kinderen die binnen de wijkgemeenschap wonen en opgroeien vormen momenteel de grootste groep. Met de uitdrukking 'binnen de wijkgemeenschap' wordt bedoeld, dat Molukkers, in de buurt van de wijk wonen en nog steeds betrokken zijn bij het sociale en culturele leven van de wijk. Dit betekent deelname aan de kerkelijke activiteiten, zondagsschool en activiteiten die van belang zijn voor de wijkgemeenschap in haar totaliteit. Wanneer deze criteria niet worden gehanteerd, maar gehanteerd wordt het feit, dat deze kinderen geografisch gezien buiten de wijk wonen en derhalve cultureel en maatschappelijk meer op de Nederlandse samenleving georiënteerd zijn, dan kan men zelfs tot de konklusie komen dat de grootste groep van deze leeftijdsgroep buiten de wijkgemeenschap opgroeit. Verwacht mag worden dat in de nabije toekomst de groep die buiten de wijk opgroeit steeds groter wordt. Voor een groot deel ligt dit aan het feit, dat er geen nieuwe wijken gebouwd worden -geografische bepaaldheid- en dat hierdoor steeds meer jonge Molukkers buiten de wijkgemeenschappen gaan wonen met als gevolg een sterkere oriëntatie naar de Nederlandse samenleving toe. Uit de groep, die buiten de wijkgemeenschap opgroeien kan ook worden gesignaleerd dat een groot aantal gezinnen bestaat uit gemengde huwelijken. De kinderen van wie een van de ouders een Molukker of een Molukse of een Nederlander of Nederlandse is.

a. De kinderen in de wijkgemeenschap

Binnen deze groep wordt het grootste gedeelte gevormd door kinderen van wie beide ouders Molukkers van origine zijn. Opvallend is wel, dat de meeste jonge Molukse gezinnen aan de rand van de wijk wonen of vlak in de buurt van een wijk.

Binnen deze groep kinderen ontmoet men kinderen die nog wel Maleis spreken, maar die zich voornamelijk in het Nederlands uitdrukken en kinderen, die van beide talen wat hebben meegenomen.

Ook ouders van deze kinderen bedienen zich van beide talen, waarbij meestal beide talen door elkaar worden gebruikt. Met betrekking tot het

taalgebruik doet zich de problematiek voor dat zowel het Nederlands als het Maleis maar onvoldoende beheerst wordt. Sommige deskundigen spreken van 'taalverarming', anderen spreken weer van 'taalassimilatie'. Ik zou eerder spreken van 'taalvermenging'.

b. Molukse kinderen buiten de wijkgemeenschap

Verreweg de meeste jonge gezinnen wonen buiten de wijkgemeenschap. Deze gezinnen oriënteren zich deels op de verwantschapsrelaties, deels stellen zij zich sterk individualistisch op.

De meeste kinderen spreken Nederlands, waarbij onderscheid gemaakt dient te worden tussen kinderen, die Nederlands spreken en het Maleis nog wel verstaan, maar niet vloeiend spreken en de groep, die alleen het Nederlands spreekt en enkele woorden Maleis kent.

Uit het voorgaande hebben we kunnen opmaken dat in de afgelopen decennia de Molukse bevolkingsgroep niet alleen sterke veranderingen heeft ondergaan wat betreft de geografische omgeving, maar ook het Molukse cultuurpatroon is aan verandering onderhevig. Hier komt nog bij dat ook de samenstelling van de Molukse bevolkingsgroep sterk gedifferentieerd is. Niet alleen is de groep van 12.500 personen naar een aantal van circa 40.000 Molukkers gegroeid, maar de Molukse bevolkingsgroep kent nu vier generaties.

7.6 Grenzen en profilering van de Molukse identiteit in Molukse families

In de verschillende hoofdstukken is aan de hand van beschrijvingen van bepaalde situaties getracht inzicht te geven in de beleevingsaspecten en culturele symbolen, die relevant zijn voor Molukkers en Molukse families. Door deze beleevingsaspecten en culturele symbolen onderscheiden Molukkers zich van de Nederlanders en de Nederlandse leefwereld. Tegelijkertijd is in de verschillende hoofdstukken voor bepaalde situaties beschreven, op welke wijze en in welke mate processen van verandering zich manifesteren binnen de Molukse families.

Deze beschrijvingen hebben deels tot doel de grenzen van de Molukse identiteit aan te geven, deels hebben zij tot doel aanzetten tot profilering van de Molukse identiteit in de nabije toekomst weer te geven. Met grenzen wordt in deze context bedoeld culturele en sociale symbolen, die de Molukkers hanteren of die in het Molukse cultuurpatroon ingebed zijn. Hierdoor onderscheiden de Molukkers zich van de Nederlandse omgeving. Hierbij kan vooral gedacht worden aan het pelasysteem, maar ook aan de taal en de religie, die bij de cultuurbeleving van Molukkers bepaalde functies vervullen. Molukkers hebben eigen kerken en eigen sociale en culturele organisaties. In dit verband kunnen ook genoemd worden het

gemeenschappelijk verleden, de gedeelde ervaringen alsmede normen, gedragingen, een eigen manier van omgaan tussen en met mensen en eigen humor (b.v. silent language). Bovengenoemde aspecten zijn in veel opzichten voor de buitenstaander weinig zichtbaar, maar zij zijn wel erg belangrijk. Deze zaken bepalen de (etnische) sociale en culturele grenzen.

In het verlengde hiervan ligt het begrip profilering, waarmee bedoeld wordt positieve vormen van ontwikkeling, waardoor Molukkers zich profileren in het maatschappelijk functioneren. Hierbij kan worden gedacht aan een Molukse popgroep, sportmensen, maar ook aan Molukse parlementariërs, leerkrachten, of zakenlui, die in hun maatschappelijk functioneren een positieve uitstraling hebben, waardoor dit de verticale mobiliteit van Molukkers gestimuleerd zou kunnen worden. Daarnaast kan profilering inhouden bepaalde uitingsvormen, die een positief effect tot gevolg hebben, zoals saamhorigheid, solidariteit, reciprociteit etc.

Het doel bij de hantering van de twee begrippen 'grenzen' en 'profilering' is om na te gaan in hoeverre het Moluks gezins- en familielevens als primaire instituties:

- een rol kunnen spelen als instrumenten ten behoeve van de continuering van de Molukse leefwijze;
- als middelen kunnen fungeren tot profilering van de Molukse identiteit;
- als onderdelen kunnen bijdragen ter bepaling van grenzen van Molukse identiteit;
- bouwstenen kunnen bijdragen voor de fundering van secundaire instituties.

Grenzen

In de afgelopen decennia heeft de enculturatie van Molukse cultuursymbolen zich vooral gemanifesteerd in de Molukse families. Een vijftal symbolen hebben hierbij een belangrijke rol gespeeld.

1 Het verwantschapssysteem

Er wordt fragmentarisch gebruik gemaakt van de dawerkelijke kennis van het verwantschapssysteem. Dit is niet te voorkomen, omdat cultuur dynamisch is. Desondanks is de Molukse bevolkingsgroep de afgelopen decennia in staat gebleken een 'eigen' verwantschapssysteem op te bouwen en te stabiliseren. Daardoor weet zij zich - zeker voor wat betreft de eerste generatie - te onderscheiden van de omringende samenleving. Dit onderscheid en de uniciteit ervan heeft ertoe bijgedragen dat zowel Molukkers als Nederlanders Molukkers als Molukkers categoriseren en beschouwen. Een drie-tal patronen binnen dit verwantschapssysteem zijn van wezenlijk belang voor de ontwikkeling en de versterking van de Molukse identiteit.

De situatie, waarin Molukkers bij aankomst in Nederland waren terecht gekomen dwong hen op sociaal en cultureel emotioneel niveau terug te

grijpen op traditionele patronen van hun manier van leven. De afgebrokkelde beleving van het adat-systeem, waarin de pela- en bongso gedachte een onderdeel vormde, bood voldoende houvast voor de ontwikkeling van een saamhorigheidsgevoel en wederzijdse ondersteuning.

Door de heroriëntatie op traditionele waarden en de gemeenschappelijke beleving ervan kon de concretisering en de organisatie van het verwantschapssysteem gestalte krijgen. Uiteindelijk heeft dit in de afgelopen decennia geleid tot verwantschapsorganisaties zoals de pelaorganisaties en werd een bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de identiteit van de eerste generatie Molukkers. Saamhorigheid, solidariteit, wederzijdse hulpverlening zijn centrale begrippen binnen dit verwantschapssysteem.

2 De religieuze beleving

Een tweede belangrijke factor, die ertoe bijgedragen heeft dat de Molukse identiteit vanuit de gezins- en familiesituatie versterkt wordt, is de religieuze beleving. Het gaat hier vooral om de religieuze beleving van de eerste generatie, die zich kenmerkt door een nauwe verwevenheid tussen het magisch denken, de voorouder-verering en het geloof in God.

De religieuze beleving van Molukkers geeft het onderscheid tussen Molukkers en Nederlanders aan. Een informant vertelde het volgende:

Ik vroeg mijn vader, waarom hij een piring nadzar heeft en waarom hij in het gebed de voorouders aanriep. Hij antwoordde mij: 'We geloven allemaal in een almachtige God. Hij is ook de enige God, maar je kunt de voorouders beter niet voor het hoofd stoten. Het kan ook geen kwaad. Ik ben ermee opgevoed. Voor jou is het belangrijk om alleen God te dienen, want dan raak je in ieder geval niet besmet door de minder goede kanten van de voorouder-verering.'

De religieuze beleving werd duidelijk ondersteund door het opzetten van religieuze organisaties. De eigen Molukse kerken hebben door hun werk een belangrijke bijdrage geleverd aan de stabilisering en de ontwikkeling van de Molukse identiteit.

3 De taal

Het geconcentreerd wonen heeft het gebruik van het Maleis binnen de Molukse gezinnen en families gestimuleerd.

In veel publikaties over het taalgebruik en de betekenis van de taal voor Molukkers gaat men er van uit dat de taal zeer wezenlijk is voor de etnische identiteit. 'Een volk dat zijn taal verliest, is geen volk meer' nog sterker uitgedrukt: 'Een Molukker, die zijn taal niet spreekt en zich louter bedient van het Nederlands is geen Molukker meer', aldus een informant.

De taal, - het Maleis - die door de eerste generatie Molukkers en de 'bung' en de 'oesi' generatie wordt gebruikt lijken veel op elkaar. Toch kan ook

hier een onderscheid worden gemaakt tussen Molukkers, die uit de kampong komen en Molukkers, die lange tijd hun jeugd in de tangsi hebben doorgebracht. De eerste categorie spreekt het Ambons Maleis en sommigen van hen beheersen nog de 'bahasa negeri' (de taal van de negorij). De tweede categorie spreekt vooral het 'pasar' ook wel tangsi-Maleis.

Gezegd moet worden, dat de groep, die de 'bahasa negeri' gebruikt niet altijd de gehele taal beheerst, met uitzondering van degenen die vaak dienst doen als 'djuru bitjara' of vanuit de 'adat-istiadat' vaak hiermee in aanraking komen. In de kampsituatie valt op te merken, dat sommige negeri's (negorijen) meer in aanmerking komen voor het gebruik van de 'bahasa negeri' dan andere.

De tweede generatie Molukkers spreekt niet of nauwelijks de 'bahasa negeri'. Wel worden door de jongerenorganisaties - in kumpulanverband - pogingen gedaan om de jongeren meer kennis van de 'bahasa negeri' te laten opdoen. 'Negeri's, die in Ceram of bepaalde delen van Saparua gevestigd zijn, gebruiken veel meer de 'bahasa negeri' dan bijvoorbeeld bepaalde dorpen in Ambon. Dit kan een aanwijzing zijn dat deze gebieden (Saparua en Ceram) minder door de modernisatie geraakt zijn. Het overgrote deel van de Molukkers in de kampsituatie spreekt het Maleis. Of de Molukkers nu het Riouw-Maleis of de Bahasa Melaju spreken, is een discussie voor deskundigen en minder voor de doorsnee Molukker.

De Molukkers zelf maken een onderscheid in 'laag-Maleis' en 'hoog-Maleis'. Met 'laag-Maleis' wordt vooral bedoeld, de taal die dagelijks door de Molukkers gesproken wordt, terwijl met 'hoog-Maleis' bedoeld wordt, de taal die in de kerken en door Molukse voormannen gebezigd wordt. Kenmerkend voor de kampsituatie was dat zowel door de kinderen, de jongeren als de ouderen Maleis wordt gesproken. Het Nederlands wordt alleen in de klas gesproken. Pas toen de contacten met de Nederlandse omgeving - via het voortgezet onderwijs, het werk e.d.- steeds frequenter werden, werd de invloed van het Nederlands geleidelijk aan merkbaar. De groepen die zich in de kampsituatie van het Nederlands bedienden waren de zgn. 'gelijkgestelden' en de 'hogere militairen' zoals de sergeant-majoor e.d. De Molukkers hebben zich het Maleis door middel van de opvoeding in de gezinnen en de families eigen gemaakt.

4 Het vrijheidsideaal

Naast de taal en de adat-istiadat speelt binnen de Molukse gemeenschap het vrijheidsideaal een belangrijke rol. De Centraal-Molukkers en een deel van de Zuid-Oost-Molukkers vinden het RMS-ideaal belangrijk, alhoewel met name de Centraal-Molukkers daadwerkelijk van zich hebben laten horen in de onderhandelingen met de overheid en in de confrontatie met de Indonesische Ambassade. Het RMS-ideaal heeft als sociaal, politiek en cultureel symbool in veel Molukse families een bepalende stempel gedrukt op het denken en handelen van ouderen en jongeren. In tal van bijeen-

komsten, of het nu religieuze, politieke of culturele waren, werd meestal op de één of andere wijze het RMS-ideaal ter sprake gebracht. Maar ook in de dagelijkse gesprekken van Molukkers speelde het RMS-ideaal een belangrijke rol. Ter illustratie de volgende anecdote:

E saudara kapang ketong merdeka, tunggu par tunggu, tetapi katong punja orang² pintar² dan pemuka² tjuma duduk bitjara sadja, tetapi hasil, nol, nol.

Deze symbolische zin wordt door veel Molukkers vaak geuit, de zegswijze betekent vrij vertaald het volgende:

Hé broeder wanneer krijgen we onze onafhankelijkheid, wij wachten nu al jaren, onze zgn. intellectuelen en leiders blijven steeds maar weer praten en praten, maar de resultaten zijn tot nu toe, nul, nul.

Het vrijheidsideaal wordt ook vaak aangehaald wanneer men het heeft over het realiseren van gemeenschappelijke doeleinden zoals bijvoorbeeld het verzet tegen de Nederlandse overheid, die probeert de Molukkers te assimileren. Dan hoor je, in het bijzonder de leiders zeggen: 'Wij zijn één volk en wij voeren één strijd'. Of in het Maleis uitgedrukt: 'Kami adalah satu bangsa dengan satu perjuangan'. Met name de woorden 'bangsa' en 'perjuangan' hebben binnen de Molukse gemeenschap een symbolische waarde en deze woorden worden in tal van situaties gehanteerd om de groepssolidariteit en de gemeenschappelijke inzet te vergroten. De nauwe verwevenheid met de beleving van het vrijheidsideaal in de gezinnen, de families en de gemeenschap is zo sterk geweest dat je als Molukker alleen maar voor of tegen de RMS kunt zijn. Een middenweg bestaat niet. Het vrijheidsideaal heeft niet alleen de politieke, maar ook de sociale identiteit van Molukkers in de afgelopen decennia sterk bepaald.

5 Leiderschap

Een belangrijk aspect binnen de Molukse gemeenschap, dat zowel in het denken en handelen van Molukkers een rol speelt is de positie van de leiders. In de kampsituatie werd deze zeer sterk bepaald door het politieke, het traditionele en religieuze leiderschap in enge zin.

Alhoewel de culturele context in Nederland een andere is dan in de Molukken, heeft men gepoogd elementen uit de traditionele cultuur functioneel te maken. Zo ontstond in de kampsituatie bijvoorbeeld het cultureel verschijnsel van 'orang tua² dari berbagai-bagai negeri' (de oude wijze mannen van verschillende negorijen). In de meeste gevallen zijn het wijze mannen, die enig inzicht hebben in elementen van de traditionele cultuur. Ook kregen begrippen zoals 'rumah-tangga', 'keluarga', 'mata-rumah', 'pela', 'bongso' etc. een eigen betekenis in de nieuwe situatie. Een aantal begrippen wordt

in de volgende paragraaf besproken. In dit verband zal ingegaan worden op traditionele vormen van leiderschap zoals 'saniri negeri' (dorpsbestuur), de 'kepala adat' (dorpshoofd), 'tuan tanah' (de heer van de grond), 'kapitan' (het hoofd van de krijgers). De 'soa' bijvoorbeeld vormde een administratieve en geografische verdeling van het dorp. Mata-rumah's maakten deel uit van een 'soa'. Een dorp werd verdeeld in verschillende 'soa's'. Het hoofd van alle soa's werd de 'kepala soa' genoemd. In de kampsituatie kregen sommige begrippen een eigen betekenis, andere begrippen zijn niet meer functioneel. De 'soa' is bijvoorbeeld zo'n begrip, dat in de nieuwe situatie niet bruikbaar is, terwijl de pela dat wel is. Cooley maakte in zijn studie over de Centraal Molukken een onderscheid in tenminste vier machtssituaties. Hierover schreef hij het volgende:

The first and strongest are those offices which are still functional, e.g. ruler and soa chief, though they may go back for centuries, and in this sense be traditional. Included in this category would also be the non-traditional elected Saniri members from ordinary people. The second level consists of traditional officers who still function but only to a partial degree of their former state, e.g. "the lord of the land" or tuan tanah. Thirdly are those traditional offices which are still included but are almost empty functionally speaking, for example, kapitan. And finally are those offices no longer filled, which exist only in the memory of people, for example, malessi and maweng. This represents a picture of changing dimensions, which is indeed the situation. (Cooley 1962, 298)

De controle op het naleven van de wetten in het dorp werd uitgevoerd door de 'saniri negeri'. Aan de 'kepala adat' werden niet alleen magische krachten toegeschreven, maar ook het inzicht in het functioneren van de adatgebruiken. Het respecteren van de adatregels betekende voor de dorpsgemeenschap veiligheid en voorspoed, het niet naleven echter betekende dat men risico liep gestraft te worden. De 'tuan tanah' werd beschouwd als de oorspronkelijke bezitter van het land. De 'kapitan' werd gezien als de aanvoerder van de krijgers. De krijgsdans werd 'tjakalele' genoemd. Aan de 'kapitan' werden eveneens bepaalde magische krachten toegeschreven, daar hij in oorlogstijd vaak als overwinnaar uit de strijd kwam.

Reeds is opgemerkt dat de culturele context, waarin Molukkers in de kampsituatie zijn terechtgekomen een andere is dan die op de Molukken, derhalve kan van een copie van de situatie niet gesproken worden. Desalniettemin worden door de eerste generatie Molukkers elementen uit het Molukse cultuurpatroon in twee opzichten gehanteerd. Enerzijds fungeren zij als referentiekaders in hun denken en handelen, anderzijds hebben de bovengenoemde cultuursymbolen een meer symbolische en emotionele

betekenis. Met andere woorden elementen uit de Molukse cultuur hebben een zodanige functie gekregen dat zij voor de eerste generatie Molukkers een stabiel geheel van nieuwe normen en waarden zijn geworden in de nieuwe culturele context. Daarnaast kunnen ook nieuwe Nederlandse normen en waarden toegevoegd worden, hoe minimaal deze ook lijken te zijn. Naast elementen uit het traditioneel leiderschap werd in de kamp-situatie ook gebruik gemaakt van het militair leiderschap, zoals dat zich manifesteerde in het tangsi-leven. In tegenstelling tot het traditioneel leiderschap heeft het militair leiderschap zich buiten de Molukken ontwikkeld, in het bijzonder in de tangsi's. Mariën schreef in zijn doctoraalscriptie (1968) hierover het volgende:

De verschillende onderdelen van het KNIL waren landaardsgewijze opgebouwd met onderofficieren uit eigen middelen, en gelegerd in kazernes -de tangsi's- waarin ook hun gezinnen een onderkomen vonden. De huisvestingsmogelijkheden echter waren beperkt en zo werden binnen de grotere ruimtes in de kazernes gezinsruimten afgescheiden met behulp van gordijnen. De zorg voor de voeding en de was van de manschappen berustte bij de vrouwen. In deze omstandigheden is de taak van onderofficieren aanmerkelijk omvattender dan in een kazerne, waarin slechts manschappen gelegerd zijn. Behalve zijn militair organisatorische taak had de sergeant de verantwoording voor de goede gang van zaken binnen de leefgemeenschap. Gezinsconflicten konden hun uitwerking hebben op de samenhang van de compagnie. In dergelijke gevallen diende de sergeant regelend op te treden, eventueel kon hij een kwestie voorleggen aan zijn sergeant-majoor, die bevoegd was tot straffen op grond van het Nederlandsch-Indisch Wetboek van Strafrecht. (Mariën 1968, 9)

Alhoewel de geografische context van de woonoordsituatie en de sociale situatie van waaruit het militair leiderschap onder Molukkers tot stand was gekomen een andere was dan die van de tangsi's, was ook hier de militaire hiërarchie merkbaar. Dankzij de kracht van vele Molukse militairen, reageerden de Molukkers gedisciplineerd en gezagsgetrouw op hun slechte sociale en politieke situatie in de woonoorden.

Het religieus leiderschap kreeg in de woonoorden gestalte door middel van de totstandkoming van eigen religieuze organisaties. Ook dit leiderschap moest evenals de voorafgaande leiderschapstypen vooral gezien worden als het resultaat van sociale processen uit het historisch verleden van Molukkers. De aanwezigheid van een duidelijk religieus leiderschap binnen de Molukse gemeenschap heeft tot gevolg gehad dat de Molukse organisaties op een eigen wijze de religieuze beleving van Molukkers hebben kunnen organiseren, onafhankelijk van Nederlandse organisaties. Ook heeft dit leiderschap een belangrijke invloed gehad op de vastberadenheid van

Molukkers inzake het vrijheidsideaal van de RMS. Evenals bij de voorafgaande leiderstypen werd het religieus leiderschap gekarakteriseerd door een sterk centralistische positie. De dominee had in het kamp een veelzijdige taak. Behalve dominee was hij in het verlengde van zijn pastorale werk, maatschappelijk werker, bemiddelde hij bij familievetes en politieke conflicten en werd hij door vele leden van de gemeenschap geraadpleegd omtrent allerlei soorten zaken.

De opkomst van het politiek leiderschap in de kampsituatie moet geplaatst worden tegen de achtergrond van de verwickelingen rondom de positie van 'Ambonnesen' ex-KNIL militairen. Politiek leiderschap werd aanvankelijk vertaald in termen van het streven naar herstel van de militaire rechtspositie. Zeker tot 1956 werd deze doelstelling als eerste prioriteit gesteld door het merendeel van de Molukse belangenorganisaties, met uitzondering van de CRAMS-Polhoupey. Deze laatste stelde reeds in het begin, dat zowel de militaire rechtspositie als de RMS slechts door middel van onderhandelingen met Indonesië gerealiseerd kon worden. Het meest frappante van dit leiderschapstype was, dat het sterk gerelateerd werd aan personen. Men had bijvoorbeeld de CRAMS-Polhoupey, en de CRAMS-Wenno, genoemd naar de leiders van deze organisaties. Binnen de grote organisaties als de BPRMS speelden personen als Metiary, Salamoer, Poetiray, Matauseja en Hitipcuw belangrijke rollen. Veelal ging dit centralistisch leiderschap samen met religieuze en traditionele leiderschapsrollen.

Mariën schreef (1968) over bovengenoemd verschijnsel het volgende:

Welke overwegingen deden de gewezen militairen gelden als zij zich achter één van de leiders schaarden? Allereerst dient opgemerkt te worden dat alle leiders naar voren sprongen door persoonlijke capaciteiten, zoals initiatief, militaire bekwaamheid, verantwoordelijkheidsgevoel en kennis van het Nederlands; hierop stelde hun "panitia" lidmaatschap. Potentiële aanhang hebben zij onder hen, die hen als "panitia" kozen, familie en dorpsgenoten, pela's en eilandgenoten. Hoewel banden van de laatste vier categorieën formeel bij verkiezingen van bijvoorbeeld kamp- en wijkraden geen rol mogen spelen -de politiek is "sukarela", d.w.z. valt buiten de adat- hebben zij op aanhankelijkheid ten aanzien van leiders geen onbelangrijke invloed gehad. Hiertegenover staat dat onder dorpsgenoten ook de felste tegenstanders van een leider te vinden zijn.' (Mariën 1968, 86,87)

Eind jaren '50 kwam er een verschuiving in de betekenis van het leiderschap. Het politiek leiderschap werd vertaald in termen van RMS. Degene, die het RMS-ideaal tot eerste prioriteit maakte voor de meerderheid van de Molukse bevolking was dominee S. Metiary. Metiary was niet alleen een krachtig leider, hij was ook een zeer belangrijk religieus leider. De RMS-achterban had hierdoor niet alleen een sterke voorzitter, maar hij was

tevens voor de RMS- leiders een belangrijke psychologisch instrument, dat ingezet kon worden om de mensen te motiveren voor de vele activiteiten ter ondersteuning van het RMS-ideaal. Het was onder de bezielende leiding van Metiary, dat aan het einde van de jaren '60 zeker 80% van de Molukkers achter het RMS-ideaal stond en dit ideaal daadwerkelijk zowel moreel als financieel ondersteunde.

Terwijl de jaren '60 in het teken stonden van 'massademonstraties', waarbij vooral de Nederlandse en Indonesische regering op hun verantwoordelijkheden werden gewezen, werd aan de interne opbouw van nieuwe politieke kaders relatief weinig gedaan, laat staan aan de uitwerking van inhoudelijke en ideologische aspecten van het RMS-ideaal. Dat dit consequenties heeft voor de continuïteit van de RMS-strijd blijkt thans onder andere uit het gegeven dat een zeer groot deel van de Molukkers, in het bijzonder de jongeren betrekkelijk weinig doet aan de concretisering van het RMS-ideaal. Thans valt een tendens waar te nemen van verschuiving van traditioneel religieus en politiek leiderschap naar andere leiderschapsrollen (w.o. het welzijnswerk) en meer op maatschappelijk participatie in de Nederlandse samenleving gerichte rollen.

Een beschouwing over het leiderschap onder Molukkers geeft aan, dat in de afgelopen dertig jaar het leiderschap voornamelijk ingevuld werd door de eerste generatie Molukkers, in het bijzonder de Molukse ex-KNIL militairen. Opvallend is dat in de afgelopen jaren het leiderschap nauwelijks vervuld werd door Molukse vrouwen. De betekenis van vrouwen moet vooral gezocht worden in de ondersteuning van de mannen en de opvang van vele congresgangers in de afgelopen decennia. Interessant hierbij is te onderzoeken, in hoeverre er sprake is van een ondergeschikte positie van vrouwen of van een vorm van arbeidsdeling. De vrouwen zijn georganiseerd in specifieke vrouwenorganisaties. Vrouwen zijn vooral actief in de religieuze organisaties, alhoewel betrekkelijk weinig vrouwen de preekstoel betreden. De laatste jaren valt er ook binnen de Molukse vrouwenorganisaties enige beweging te ontdekken, waarbij naast culturele - in de zin van folkloristische activiteiten - ook meer sociaal-politieke en emancipatorische aspecten naar voren worden gebracht.

Een aantal accenten is van belang wanneer het gaat om de mogelijke bijdragen, die het Molukse gezins- en familieleven kunnen leveren ten aanzien van de afgrenzing en de profilering van de Molukse identiteit.

De eerste generatie heeft door de herwaardering en stabilisatie van de meegebrachte cultuurelementen een bijdrage geleverd aan de afgrenzing en profilering van de Molukse identiteit. Het gezins- en familieleven van de tweede generatie daarentegen zal bij de enculturatie van cultuursymbolen een evenwicht moeten weten te vinden tussen de cultuursymbolen van de eerste generatie en de nieuw te verwerven cultuursymbolen in deze samenleving. Dit betekent dat de grenzen van de Molukse identiteit voor de tweede generatie - afhankelijk van leeftijdsgroep en situationele context -

minder absoluut en veel genuanceerder zijn dan bij de eerste generatie. De situationele context en de etnische affectiviteit zullen bepalend zijn voor de etnische grens 'ethnic distinctiveness' en de profilering van het Molukse gezins- en/of familielevens. De conclusie lijkt dan ook gerechtvaardigd dat het Molukse gezins- en familielevens bijdragen kunnen leveren voor de Molukse identiteit als er inhoud en vorm wordt gegeven aan aspecten van 'ethnic distinctiveness' en 'etnische affectiviteit'. Profilering van de Molukse identiteit is deels afhankelijk van de concretisering vanuit het Moluks gezins- en familielevens, deels vanuit invloeden vanuit de omringende samenleving.

Noten

- 1 zie: Kobrin Frances E. & Goldschneider Calvin, *The Ethnic Factor in Family Structure and Mobility*. 1978.
- 2 zie: Rinsampessy Elias (red.) *Emancipatie van Molukkers in het onderwijs en het welzijnswerk*. 1984.

Samenvatting

Een van de factoren, waaraan de Molukkers in het begin van hun komst veel steun hebben gehad, is hun familie- en verwantschapssysteem. Dit systeem biedt de mogelijkheid te komen tot stabilisering van de interne ontwikkelingen. Centraal bij het 'traditionele' gezinstype zijn de meegebrachte culturele normen en waarden. Onder het verzamelbegrip 'adat-istiadat' is vorm en inhoud gegeven aan diverse onderdelen van het Molukse cultuurpatroon. Hieronder valt ook de uitvoering van de pela- en bongsoenschappen in de Nederlandse situatie.

De kleinste leefeenheid is de 'rumah tangga'. Het kan vergeleken worden met de westerse term 'gezin', meestal vader, moeder en kinderen. De Molukkers in Nederland zijn vooral georganiseerd in patrilineaire clans 'mata-rumahs', dat betekent dat de verwantschapsrelaties bepaald worden door de afstamming langs de mannelijke lijn. Allen die een gemeenschappelijk voorvader hebben vormen een mata-rumah. Naast de verwantschapsgroepen bestaat ook de adat van de negeri (dorp). De controle op het naleven van de wetten wordt naast het dorpsbestuur 'saniri negeri' en het adat hoofd 'kepala negeri' ook toegeschreven aan bovennatuurlijke krachten. Adat-istiadat verwijst enerzijds naar de oorspronkelijke religie, waarin zijn opgenomen de houdingen, riten en opvattingen, die verband houden met de geesten van de voorouders en bovennatuurlijke krachten die worden toegekend aan bepaalde plaatsen en voorwerpen. Anderzijds refereert het naar het in acht nemen van gebruiken en gewoonten die van geslacht tot geslacht mondeling worden overgedragen.

Het traditionele gezinstype heeft vooral vorm en inhoud gekregen in de woonoord- en woonwijken situatie. Een van de duidelijkste kenmerken van het traditionele gezinstype in de woonoord- en woonwijken situatie is de wijze waarop de geloofsbeleving tot uitdrukking wordt gebracht. In de opvoeding speelt de religieuze beleving een belangrijke rol. Kenmerkend hierbij is dat naast de normen en het waarden patroon van de opvoeding, ook visuele symbolen zichtbaar zijn zoals de 'piring natzar'. De 'piring natzar' is een wit bordje, een wit schaalje waarop enkele muntstukken (kwartjes, guldens) liggen en ook in een wit papier gewikkelde munten. De 'piring natzar' symboliseert het brengen van een offer uit dankbaarheid voor Gods liefde en zegen. Binnen het traditionele gezinstype vallen geleidelijk aan veranderingen waar te nemen. Door huwelijk van de kinderen, en door de geografische mobiliteit ontstaan er verschuivingen binnen het traditionele gezinstype. Verschuivingen die deels nog duidelijke eigenschappen vertonen van het traditionele gezinstype, deels ook sterke westerse opvoedingspatronen laten zien.

Niet alleen valt er een toename van gemengde huwelijken te constateren, maar de bi-culturele situatie brengt tevens verschuivingen in het normen- en waardenpatroon van het traditionele gezinstype teweeg.

Naast verschuivingen in culturele normen en waarden worden jongeren geplaatst voor een aantal dilemma's, die betrekking hebben op het traditionele cultuurpatroon (pela systeem).

De residentiële concentratie en de geografische mobiliteit hebben in de afgelopen decennia consequenties gehad voor de enculturatie van cultuursymbolen van de verschillende generaties en leeftijdsgroepen binnen de Molukse gemeenschap.

Bovengenoemde verschuivingen hebben eveneens consequenties voor de markering van de grenzen en de profilering van de Molukse identiteit.

Deel III Etniciteit en etnische identiteit in Molukse organisaties

Inleiding

De betekenis van etniciteit en etnische identiteit in Molukse organisaties hangt nauw samen met interne- en externe ontwikkelingen in de Molukse gemeenschap. In Deel III wordt aandacht besteed aan de betekenis van etniciteit en etnische identiteit in Molukse organisaties. In hoofdstuk 2 is het begrip etniciteit reeds besproken. Toch zal ik hier nog kort ingaan op beide begrippen.

Ethnicity is a matter of classification, the separating out and putting together of the population into a series of categories defined in terms of 'we' and 'they' (Epstein 1978, 100).

Door zich met een bepaalde groep te identificeren, bepaalt iemand ook zijn plaats ten opzichte van andere groepen. Etniciteit vindt vooral plaats aan de grenzen, waar duidelijk sprake is van interactie en communicatie.

Tussen de begrippen etniciteit en etnische identiteit bestaan nuanceverschillen. Veel auteurs gebruiken de begrippen vaak als synoniemen. Het nuanceverschil is vooral gelegen in het feit dat bij het begrip etniciteit vaker wordt verwezen naar de objectieve dimensie, terwijl bij het begrip etnische identiteit het accent ligt bij de subjectieve dimensie. Belangrijk hierbij is de dynamische interpretatie van het begrip etnische identiteit door Fredrik Barth en zijn opvatting over etnische grenzen. Essentieel is zijn constatering, dat in de interactie met elkaar en de omgeving de etnische identiteit wordt gevormd.

Barth beschreef etnische categorieën als:

Organisational vessels that may be given varying amounts and forms of content in different sociocultural systems. (1969, 14,15)

Cohen beschouwt etniciteit als een belangrijk politiek verschijnsel.

Ethnicity is the result of intensive struggle between groups over new strategic positions of power within the structure of the new state: places of employment, taxation funds for development, education, political positions and so on. In many places the possibilities of

capturing these new sources of power have been different for different ethnic groups, so that very often the emerging cleavages have been on ethnic lines.

As a result of this intensified struggle, many ethnic groups mobilise their forces and search for ways in which they can organise themselves politically so as to conduct their struggle effectively.

In the processes of this mobilisation a new emphasis is placed on parts of their traditional culture and this gives the impression that there is here a return to tribal tradition and to tribal separation when in fact 'tribalism', or ethnicity, in contemporary situation is one type of political grouping within the framework of the new state. (Cohen 1974, 96,97)

De opvatting van Cohen over etniciteit is goed bruikbaar bij de beschrijving van de betekenis van etniciteit en etnische identiteit in Molukse organisaties. Belangrijke symbolen, die de betekenis van etniciteit en etnische identiteit vergroten in Molukse organisaties zijn het vrijheidsideaal, de verwantschapsrelaties, de taal, en de religie.

Dwars door alle hoofdstukken heen worden situaties beschreven, die bepaald worden door de verschillende perioden waarin ze zich voordeden en voordoen.

De eerste periode omvat de eerste jaren van het verblijf in Nederland, waar naast de vorming van de traditionele organisaties ook de overheidszorg centraal staat. Deze periode duurt van 1951 tot 1956.

De tweede periode kenmerkt zich door pogingen van de Nederlandse overheid de Molukkers geleidelijk aan te integreren met het behoud van de eigen identiteit; de opleving van het RMS-ideaal; de verhuizing naar de woonwijken. Deze periode duurt van 1956 - 1966.

De derde periode wordt gekenmerkt door toenemende radicalisering van de zijde van Molukse jongeren, maar ook door de opkomst van het Moluks welzijnswerk. Deze periode duurt van 1966 - 1978.

De vierde periode van 1978 - 1987 betekende voor de Molukse gemeenschap een periode van verwerking en bezinning op de afgelopen periode van radicalisering onder de Molukkers, in het bijzonder de jongeren. Belangrijke vraag lijkt: 'Hoe gaan we verder?' 'Leggen we het accent op het RMS-ideaal of gaan we ons richten op de sociaal-maatschappelijke positie van Molukkers in Nederland?'

Met de ondertekening van het akkoord Lubbers-Metiary lijkt ogenschijnlijk te worden afgerekend met de pijnpunten van het historisch verleden en de keuze gemaakt te worden om de nadruk te leggen op de sociaal-maatschappelijke positie van Molukkers in Nederland.

Dit akkoord dat door de Badan Persatuan de grootste Zuid-Molukse organisatie en de regering getekend is, rekent formeel af met het KNIL-verleden.

Inmiddels dient een nieuwe periode zich aan, waar geleidelijk meer aandacht gevraagd voor aspecten van kunst, cultuur, literatuur etc...

Het lijkt erop dat de jaren '90 een worsteling gaan betekenen tussen het traditioneel vasthouden aan de meegebrachte cultuurelementen, de verwestering -vernederlandsing- van Molukse waarden en normen, en de herwaardering van meegebrachte cultuurelementen in een nieuwe context.

In hoofdstuk 8 bespreken we de positie van Molukse religieuze organisaties. We onderscheiden verschillende religieuze groeperingen. De Geredja Indjili Maluku (G.I.M.), de Molukse Evangelische Kerk, is de grootste kerkelijke organisatie. Het percentage protestantse Molukkers wordt geschat op ruim 92% van de totale Molukse gemeenschap in Nederland. Circa 5% behoort tot de Katholieke Molukkers en zij zijn overwegend te vinden bij de Zuid-Oost Molukkers in het zuiden van Nederland (provincie Limburg en Noord-Brabant). De islamitische 'Muslimin' Molukkers, vooral geconcentreerd in de Molukse wijken Waalwijk en Ridderkerk, maken een kleine 3% uit van de religieuze organisaties. Bij de bespreking van de religieuze organisaties ben ik vrij uitgebreid ingegaan op de situatie van de protestantse Molukkers. Niet alleen omdat deze tot de grootste groep Molukkers gerekend kunnen worden, maar ook omdat het accent van mijn studie op deze groep is gericht. De religieuze Molukse organisaties worden per definitie traditioneel genoemd, omdat zij wat behoudender zijn en veel meer vasthouden aan de tradities. Dit is de typering die vooral door Molukse jongeren wordt gegeven. Naast een beschrijving van de religieuze organisaties is aandacht besteed aan de visie van de Molukse kerk ten aanzien van maatschappelijke verschijnselen zoals samenwonen, echtscheiding, abortus etc.

In hoofdstuk 9 ga ik na in hoeverre Molukse verwantschapsorganisaties 'kumpulan's', w.o. de pela-verbonden, een bijdrage kunnen leveren aan de begrenzing en profilering van de Molukse identiteit. Ook hier geldt, evenals bij andere vormen van organisaties dat er sprake is van een golfbeweging. Op dit ogenblik valt er een tendens waar te nemen dat juist de tweede en wellicht ook de derde generatie zich heroriënteren op de meegenomen traditionele cultuursymbolen. Zij trachten elementen van de meegebrachte cultuur te herwaarderen en in een nieuwe context te plaatsen. Ter illustratie is hierbij de betekenis van enkele dorps- en familiegenootschappen voor de Molukse gemeenschap aangegeven.

In de afgelopen jaren hebben Molukse politieke belangenorganisaties een belangrijke stempel gedrukt op de mate van participatie en integratie van de Molukkers in Nederland. Onder politieke organisaties worden in hoofdstuk 10 bedoeld de belangenorganisaties van de eerste generatie Molukkers, de 'Ambonnese' ex-KNIL organisaties, die hebben getracht de rechten van Molukse 'Ambonnese' ex-KNIL militairen te behartigen. Vaak trachten dezelfde organisaties ook op te komen voor de strijd voor een

onafhankelijk RMS. Onder politieke belangenorganisaties wordt in dit hoofdstuk ook bedoeld de 'terugkeer' - organisaties en organisaties, die zich inzetten voor de opbouw van Indonesië in het algemeen en de Molukken in het bijzonder. Ook de tweede generatie Molukkers heeft zich op haar manier zich ingezet voor het RMS-ideaal en verschuivingen in visies zijn hiervan ondermeer het gevolg. Een deel van deze generatie houdt zich bezig met het terugkeerideaal. Het ontstaan en de ontwikkeling van Molukse welzijnsorganisaties wordt beschreven in hoofdstuk 11. Kenmerkend voor de zojuist genoemde organisaties is dat zij met name functioneren op de draagkracht van vrijwilligers. Voor bijna 100% is gewerkt met vrijwilligers en er is een grote achterban (procentueel gezien). Dit in tegenstelling tot de Molukse welzijnsorganisaties, die weliswaar met vrijwilligers en cliënten werken, maar vanuit een andere optiek en geprofessionaliseerd (lees: met betaalde beroepskrachten). Hoewel een aantal van de Molukse welzijnsorganisaties in hun statuten en uitgangspunten het tijdelijk verblijf benadrukken richten zij zich in hun benadering op de participatie en integratie van Molukkers in de Nederlandse samenleving. De terugkeergedachte en het vrijheidsideaal worden in de dagelijkse praktijk nauwelijks geconcretiseerd. De opkomst en invulling van het welzijnswerk is vooral te danken aan de tweede generatie Molukkers, dit in tegenstelling tot de traditionele organisaties. Geleidelijk aan komt hierin echter ook verandering. In dit hoofdstuk wordt ingegaan op aspecten van organisaties en daarnaast ook op aspecten van samenlevingsopbouw en hulpverlening.

De positie van Molukse vrouwen en vrouwenorganisaties is beschreven in hoofdstuk 12. Aan de orde komen de positie van de traditionele vrouwenorganisaties en de opkomst van de tweede generatie vrouwen. Ook ga ik hier in op de verschuivingen en veranderingen in de opvattingen van vrouwen ten aanzien van maatschappelijke verschijnselen. Een van de groepen, die zich ogenschijnlijk nauwelijks met de Molukse gemeenschap in het algemeen en het RMS-ideaal in het bijzonder bezig heeft gehouden zijn de Molukse intellectuelen. Hun positie wordt besproken in hoofdstuk 13. Alhoewel niet massaal hebben enkele groepen Molukse intellectuelen een belangrijke rol gespeeld in de visie-ontwikkeling en de totstandkoming van verschillende Molukse organisaties. Belangrijk is de vraag welke rol de intellectuelen gespeeld hebben. Behoren ze tot de voorhoede van de Molukse gemeenschap of vormen ze eerder een elite en wat kan hun rol in de ontwikkeling en de profilering van de Molukse identiteit zijn.

8 De Molukse religieuze organisaties

8.1 Inleiding

De overgrote meerderheid van de in Nederland wonende Molukkers is protestant (92%). Dit heeft te maken met het gegeven dat het merendeel van de Molukkers afkomstig is uit de Centraal-Molukken (Ambon en de Lease-eilanden), waar de bevolking overwegend protestant is. Hierbij moet worden opgemerkt dat de Zuid-Oost Molukkers zowel protestanten als katholieken (5%) kennen. Het overige deel van de Molukkers wordt gevormd door Islamieten 'Muslimin' (3%). Van de protestantse Molukkers zijn 26.000 Molukkers aangesloten bij de Geredja Indjili Maluku (De Molukse Evangelische Kerk).

Circa 6.000 Molukkers kunnen worden gerekend tot de Noodgemeente van de Geredja Protestan Maluku (N.G.P.M.B.) en de overige 5.000 zijn bij de splinterkerken aangesloten (Rinsampessy E. 1983, 1984, Tuyman-Kret M. 1985, Matulessy R. e.a. 1989).

8.2 De protestantse Molukkers

De Molukkers, die in 1951 aankwamen, bestonden voor het grootste gedeelte uit leden van de in 1935 van de Nederlandse Hervormde Kerk onafhankelijk geworden Protestants Molukse Kerk (GPM - Geredja Protestan Maluku). Niet lang echter na hun aankomst verenigden de protestanten zich in de 'Classis Nederland', een Noodgemeente Geredja Protestan Maluku di Belanda (Classis GPMB.). Daar de synode op Ambon het gezag van Djakarta als wettig erkende, weigerde zij -uit vrees voor moeilijkheden met Djakarta- een officiële erkenning van de 'Classis Nederland', temeer daar deze zich openlijk associeerde met de RMS. De noodgemeente -die zich inderdaad nauw verbonden voelde met het streven van de Molukkers naar onafhankelijkheid- reageerde door zich af te scheiden van de moederkerk en stichtte in 1952 de Geredja Indjili Maluku (GIM - de Moluks Evangelische Kerk). Een verzoek van de GIM om als lid van de Wereldraad van Kerken te worden opgenomen, werd afgewezen op grond van het feit, dat men de afscheiding slechts als tijdelijk zag en derhalve niet

van een zelfstandige kerk wilde spreken. De Internationaal Council of Christian Churches (ICCC) echter ondersteunde de GIM in haar streven naar een vrij RMS en het gevolg hiervan was, dat in 1955 de GIM als lid van deze organisatie werd toegelaten. Een deel van de Molukkers had bezwaar tegen de vorming van een eigen kerk en continueerde onder aanvoering van wijlen ds. Keiluhu (1953) de Noodgemeente Geredja Protestan Maluku di Belanda. De meeste van de Zuid-Oost Molukkers stonden 'neutraal' tegenover de RMS en vonden de GIM teveel politiek gekleurd. Daarnaast veroorzaakte een conflict in de woonoorden tussen Zuid-Oost Molukkers en Centraal Molukkers een verwijdering tussen deze bevolkingsgroepen. Dit leidde ondermeer tot de oprichting van de Geredja Protestan Maluku Tenggara (GPMT.). In 1952 werd rondom de Zuid-Oost Molukse predikant G. Talubun uit het woonoord 'Pietersberg' (bij Westerbork) een noodgemeente opgericht, die nauwe relaties onderhield met de Nederlandse Hervormde Kerk.

Een kerkelijke groepering, die gerelateerd was aan de politieke Gabungan Organisasi Suku Maluku (G.O.S.M.) was de Geredja Protestan Maluku Djema'at Darurat (GPMDD.). Deze kerkelijke organisatie maakte deel uit van de Molukse Protestantse Kerk op Ambon en was aangesloten bij de raad van Kerken in Indonesië.

Uit deze summiere schets kan worden afgeleid dat in het begin van de jaren '50 reeds sprake was van versplintering van de Molukse protestanten in drie stromingen, die voornamelijk gebaseerd waren op ideologische gronden: De Geredja Indjili Maluku, die zich achter de RMS-strijd heeft gesteld (ruim 85%), de Noodgemeente Geredja Protestan Maluku, die de banden met de moederkerk wenst te behouden (circa 10%) en kleine groeperingen zoals de Geredja Protestan Maluku Tenggara en de Geredja Protestan Maluku Djema'at Darurat, die respectievelijk banden onderhouden met de Nederlandse Hervormde Kerk en Indonesië (5%) (Mariën, 1968, Rinsampessy 1983, Tuynman-Kret 1985, Matulessy e.a. 1989).

In de jaren '70 en '80 zal ondanks verdere versplintering van de kerkelijke groeperingen de samenwerking tussen NGPMB en de GIM met vallen en opstaan meer gestalte krijgen. De GIM blijft echter tot op heden de grootste kerkelijke organisatie (70%) binnen de protestantse religieuze organisaties en is zeer waarschijnlijk de best georganiseerde kerkelijke organisatie. Tegen deze achtergrond zullen in dit hoofdstuk enkele aspecten van de ontwikkeling van de Geredja Indjili Maluku en de betekenis van etniciteit en etnische identiteit binnen kerkelijke organisaties aan de orde worden gesteld.

Geplaatst in een vreemde omgeving met nauwelijks enige zekerheid is de religie, naast de dorps- en familieverbanden, een belangrijke houvast voor de duizenden Molukkers bij hun aankomst in Nederland. De betekenis van de kerk begon al in de woonoorden. De kerk stelt zich ten aanzien van haar leden dogmatisch op. Men mag -in de woonoorden en lange tijd ook

in de woonwijken- niet dansen gedurende de jaren dat men op catechesatie zit. Haar invloed op de Molukse bevolking kan op twee manieren worden uitgelegd. Voor de ouderen betekende de kerk in belangrijke mate een houvast, anderzijds had zij tot taak de jongeren op te vangen en te begeleiden, zodat ze in staat zouden zijn hun weg in de maatschappij te vinden. Mede door de initiatieven vanuit de kerk ontstonden in de loop der jaren binnen de Moluks Evangelische Kerk (GIM) verschillende organisaties. Persekutuan Pemuda Kristen Maluku di Belanda (P.P.K.M.B.- de Molukse Christen Jongeren Vereniging), de Federatie Kaum Ibu Protestan Maluku (F.I.K.I.M.- de Federatie van de Molukse Christelijke Vrouwen).

De F.I.K.I.M. zal later heten: P.I.K.I.M (Perkumpulan (Kaum) Ibu Kristen Indjili Maluku) (De Vereniging van Molukse Christen Vrouwen).

Het doel van deze naamsverandering is haar kerkelijke gerichtheid kracht bij te zetten. Indjili hangt nauw samen met de Moluks Evangelische Kerk.

De zondagsscholen zijn een belangrijk onderdeel van de opvoeding en scholing door de kerk. Voor dit werk zetten zich in de plaatselijke kerkelijke gemeenten de 'pendeta' (de dominee) in, de 'madjelis Geredja' (kerkraadsleden) en de vrijwilligers die ervaring hebben met het zondagschoolwerk en jonge nog studerende onderwijskrachten van de kweekscholen, thans P.A.B.O.-studenten. Pas in de jaren zestig zijn de zondagsscholen in de landelijke organisatie M.A.G.I.M (Midras Hari Ahad Geredja Indili Maluku) georganiseerd. Door de participatie van de zondagsscholen, de P.P.K.M. en de P.I.K.I.M. werkt men binnen de kerk met verschillende doelgroepen en leeftijdsgroepen die zowel eigen als gemeenschappelijke belangen hebben.

De zondagsschool is per definitie voor kinderen tussen vier en vijftien jaar, daarna gaan ze naar de catechesatie.

De P.P.K.M. werkt met jongeren tussen vijftien en vijfenveertig jaar. Dit onderscheid in leeftijdsgroepen is niet absoluut. De P.I.K.I.M. bestaat vooral uit vrouwen tussen twintig en zeventig jaar. In het begin van de jaren zeventig heeft de Molukse Evangelische Kerk in samenwerking met de Noodgemeente Geredja Protestan Maluku de landelijke hulpverleningsinstelling voor het diaconaal-maatschappelijk werk ten behoeve van Molukkers - MUHABBAT - opgericht.

De dominee 'pendeta'

De betekenis van de kerk uit zich in de rol van de dominee in de gemeenschap. Lange tijd had de dominee een veelzijdige taak.

Behalve dominee was hij tegelijkertijd maatschappelijk werker, bemiddelde hij bij familievetes en politieke conflicten en werd hij door vele leden van de gemeenschap geraadpleegd voor allerlei soorten zaken.

De sociale controle in de gemeenschap was zo groot, dat in een woonoord en/of wijkgemeenschap lange tijd bijna iedereen zich moreel verplicht voelde om iedere zondag naar de kerk te gaan. Dit gold in het bijzonder

voor jongeren, die op catechesatie zaten. De kerk had niet alleen de sociale begeleiding voor ogen, maar tegelijkertijd moest zij - met name de GIM - de Molukse bevolking 'politiek bewust' maken voor de RMS-strijd en menigmaal gebeurde dit vanaf de kansels.

Dat de kerk een belangrijke invloed op de jongeren had, bleek uit de deelname van de jongeren aan verschillende zangkoren, die beurtelings in de kerk zongen; het regelmatig naar de kerk gaan en de deelname aan de christen jongerenvereniging zoals P.P.K.M., waar zowel thema's uit de bijbel als andere thema's besproken werden.

De kerk had binnen de Molukse gemeenschap lange tijd naast een politieke, een belangrijke psychologische en stabiliserende functie.

Het religieus leiderschap had tot gevolg gehad dat de Molukse religieuze organisaties op een eigen wijze de religieuze beleving van Molukkers konden reguleren, onafhankelijk van Nederlandse religieuze organisaties. Dit leiderschap had ook een belangrijke invloed op de vastberadenheid van de Molukkers inzake het vrijheidsideaal.

De taal in de kerk

In de afgelopen jaren is de taal in de kerk enigszins veranderd. Naast het 'hoog-Maleis', hetgeen door de opgroeiende generatie niet altijd begrepen werd, deed menige predikant zijn/haar best om korte 'samenvattingen' te geven in het Nederlands.

Door de behoefte aan jonge voorgangers heeft ondermeer de GIM ervoor geijverd dat jonge Molukkers als voorganger kunnen worden opgeleid. Door middel van het Nederlands Bijbelinstituut (N.B.T.) te Doorn krijgen jonge Molukkers een opleiding en na een stageperiode binnen de GIM zijn zij als voorgangers binnen de GIM bevestigd en worden zij tewerkgesteld binnen de kerkelijke gemeenten. De komst van de jonge predikanten - nu ook met universitaire achtergrond - heeft tot gevolg dat in de kerk naast het Maleis ook het Nederlands wordt gesproken.

Het belang van dit twee-talig taalgebruik is dat het Evangelie ook de jeugd bereikt.

De betekenis van de kerk voor de Molukse gemeenschap

In de wijk is tante Sien overleden. Tante Sien was lid van de kerkraad en had zich in de afgelopen jaren ingezet voor het werk van de Kaum Ibu, de PIKIM op lokaal, maar ook op regionaal niveau. Tante Sien komt uit de negorij Latuhalat en is dus pela met de mensen uit Allang. De man van tante Sien is een paar jaar geleden al overleden en de kinderen dragen mede de zorg over haar. De oudste dochter van tante Sien, usie Ietje (51) woont in de buurt van haar in de wijk en zij zorgt ervoor dat de andere kinderen - zeven in totaal - het weten. De meesten zijn al nauw betrokken bij de ziekte van tante Sien. Er was al doorlopend bezoek de laatste paar dagen. Bij het bekend worden van de dood van tante Sien hebben usie Ietje

en enkele broers en zusters de kumpulan en de kerk al benaderd om de organisatie van de begrafenis te coördineren.

Familie van Groningen tot Maastricht is naar Middelburg gekomen om de laatste eer te betuigen. Drie dagen lang is gewaakt bij de overledene. De kerk heeft de ruimte beschikbaar gesteld om te kunnen waken. Na de bidstond 'malam penghiburan' (letterlijk: de avond waar getroost wordt), een kerkdienst voordat de volgende ochtend de begrafenis plaatsvindt, worden troostende woorden gesproken naar de familie en de gemeenschap. De hele nacht wordt met tussenpozen gezongen in de kerk. In het nabij gelegen ontspanningslokaal staan leden van de plaatselijke gemeenschap - overwegend vrouwen - klaar om de mensen die overal vandaan komen van dienst te zijn door hun een kop koffie, thee en wat pisang goreng, wadji, lumpur of ketan oenti (hapjes) aan te bieden.

Terwijl in de kerk bij de overledene wordt gewaakt, lijkt het alsof in het ontspanningslokaal feest wordt gevierd. Voor de onbekende buitenstaander komt het volgende beeld over:

Een rokerige ruimte waar soms mannen zitten te kaarten bij het drinken van een kop koffie en het nuttigen van een pisang goreng. Anderen staan luidkeels te praten en te lachen omdat men elkaar al een tijdje niet gezien heeft. Het is een vorm van reünie deze begrafenisbijeenkomsten.

In de hoek van het ontspanningslokaal, waar minder gerookt wordt zitten een paar mensen.

Bung Piet (49). Hij is predikant; Usi Wil (53). Zij is kerkraadslid; Ron (35) een jonge theoloog; Noes (30) woont samen met zijn vriendin in Utrecht; Jacob (42) woont met zijn vrouw buiten de Molukse wijk en Ineke (36) is sinds 3 jaar gescheiden en woont met haar 2 kinderen (van 10 en 8) in een flat in de buurt van de Molukse wijk in Culemborg; Tante Mina (65) lid van het bestuur van de plaatselijke P.I.K.I.M. en Otjep, lid van het bestuur van de plaatselijke P.P.K.M. jongerenorganisatie.

Het is inmiddels 01.00 uur 's nachts. Om de slaap te drukken en de nacht snel door te komen wordt er veel gepraat en allerlei onderwerpen worden ter discussie gesteld.

Ron: *'Het is toch goed dat we nog "kumpulans" en kerkelijke organisaties hebben. Vindt U niet Bung Jacob.'*

Jacob: *'Nog wel ja, maar voor hoe lang nog. Als je ziet dat er sprake is van een duidelijke vergrijzing binnen het kerkelijke leiderschap en steeds meer jongeren de kerken verlaten, vaak om heel praktische redenen, omdat ze ergens anders moeten studeren of werken.*

De vraag is dan ook of de Molukse kerk, in het bijzonder de Geredja Indjili

Maluku het jaar 2000 wel haalt. Zijn we dan al niet teveel geïntegreerd en hangt de gemeenschap dan niet als los zand aan elkaar. Als je sommige onderzoekers en ambtenaren moet geloven dan bestaat er over een jaar of vijftig geen Molukse bevolkingsgroep meer. Zij zijn dan allemaal geïntegreerd.'
Bung Piet: *'Integratie betekent nog niet dat we als kerk, laat staan als bevolkingsgroep verdwijnen. Integendeel, ik denk dat de Molukse kerk in de afgelopen jaren een belangrijke basis heeft gelegd voor de identiteit van het Molukse volk door zichzelf te organiseren in een eigen kerk, eigen zondagscholen, eigen liturgie, een eigen gemeenschapsleven. De nieuwe generatie Molukkers zal wegen moeten vinden om de kerk zodanig toe te rusten, dat ze in staat is om in de nieuwe tijdsfase, die komen gaat te overleven, te ontwikkelen en de kerk krachtig te maken. Deels kan dit gebeuren door meer te professionaliseren, deels door niet alles weg te gooien wat tot het hart van de kerk behoort.'*

Ron: *'Dit houdt in dat de kerk zich zal moeten inzetten om de jeugd, jongeren en de jongvolwassenen te bereiken. Anderzijds zal de kerk met een duidelijke theologische visie moeten komen.'*

Usie Wil: *'Ik denk dat de jonge theologen, afgezien van hun theoretische kennis, moeten uitkijken, dat er geen kloof ontstaat tussen de achterban en de theorie. De kerk moet voor de mensen zichtbaar en herkenbaar zijn, anders gaat de kerk dood.'*

Noes: *'De vraag is natuurlijk voor wie herkenbaar. Steeds meer jongeren gaan niet meer naar de kerk. Officieel lijkt het of de aanhang van de kerk nog ruim 80% is, maar wat betekent dat in de concrete praktijk. Ik denk, dat het voor de kerk van vitaal belang is om eerst goed inzicht te krijgen in de feitelijke verhoudingen binnen de Molukse gemeenschap, zodat je op een adequate manier om kunt gaan met onze mensen.'*

Usic Wil: *'Betekent dat dat we weer voor de zoveelste maal onderzocht moeten worden. Er zijn toch al voldoende onderzoeksrapporten, Veenman enz.'*

Tante Mina: *'Het is belangrijk dat wij bij onszelf te rade gaan. Ik denk dat het natuurlijk gemakkelijk is om de schuld bij de kerk te zoeken, maar de kerk is niet alleen een statisch gebouw, maar voor het grootste gedeelte bestaat het uit mensen, die de kerk inhoud en vorm moeten geven. Het is niet alleen zo dat van bovenaf iets gedaan moet worden, maar vanuit de basis moeten initiatieven komen. Door een goede onderlinge samenwerking en ondersteuning zal de kerk moeten groeien en krachtig moeten worden.'*

Ineke: *'Voor een belangrijk gedeelte is dat ook zo, maar ik mis de concrete hulpverlening van de kerk naar mensen zoals ik, die alleenstaand zijn met twee kinderen. In plaats dat de kerk ons met open armen ontvangt, worden we gestigmatiseerd en nagewezen.'*

Bung Piet: *'Ik denk dat we professioneler moeten werken en de zaken zakelijker moeten aanpakken, zonder dat we het kind met het badwater weggooien. Dit betekent dat we in staat moeten zijn om belangrijke aspecten van onze*

adat zoals "muhabbat, "masohi", kehormatan en in het bijzonder onze kasih-gedachte (naastenliefde) goed uit te werken in een nieuwe maatschappelijke context. Nieuwe kaders zullen opgeleid moeten worden. In een aantal situaties moet op een andere manier omgegaan worden met vraagstukken zoals homofilie en abortus.'

Usie Wil: 'Maar het is ook van essentieel belang dat duidelijk is wat de kerk wil en in welke richting zij zich ontwikkelt.'

Noes: 'Er zijn nog talloze problemen waar de kerk nog geen antwoord op heeft. Kijk maar naar de verdeeldheid, de bediening van de mensen die ver buiten de wijken wonen.'

Bung Piet: 'Dat is zo, maar net wat tante Mina zegt het ligt niet alleen aan de top of de Synode. Het is een zaak van ons allemaal.'

Inmiddels is het 3.00 uur en wij worden verzocht door één van onze pela's om de kerk in te gaan om nog wat te zingen en de familie te troosten.'

Zondag en het Avondmaal

Zondag is voor het merendeel van de Molukkers nog steeds een heilige dag. In de woonoorden en tot het eind van de jaren zestig in de Molukse woonwijken geldt een bijna morele plicht om naar de kerk te gaan.

De laatste jaren valt er een duidelijke tendens waar te nemen van ontkerkelijking, wat niet wil zeggen dat de Molukkers minder gelovig zijn.

Oom Chris en tante Tjatji wonen in de wijk. Hun gezin geldt evenals vele duizenden gezinnen van de eerste generatie Molukkers als een 'traditioneel' gezin, waar van huis uit elke zondag de gezinsleden naar de kerk gaan.

Inmiddels - anno 1990 - zijn van de tien kinderen zeven het huis uit en drie kinderen zijn nog thuis.

Oom Chris: 'In het algemeen gaan mijn drie kinderen van twintig, drien-twintig en vijftientwintig nog regelmatig naar de kerk. Ik moet ze alleen elke zondagochtend wakker maken. Als de andere kinderen hier komen gaan zij al of niet naar de kerk, afhankelijk van hun eigen zin om te gaan.'

Willem (32) is één van de kinderen die, omdat hij getrouwd is en ver van de Molukse wijk woont, zo nu en dan bij z'n ouders komt. 'Als ik bij mijn ouders kom en overnacht dan is het afhankelijk van mijn gemoedstoestand of ik naar de kerk ga of niet. Mijn pa attendeert mij er wel op, maar soms heb ik helemaal geen zin en slaap ik lekker uit. Soms heb ik best behoefte om naar de kerk te gaan, maar meestal volg ik niet de hele preek "slechts flarden" ervan. Er is veel veranderd binnen ons gezin. Wij krijgen wel "nasehat" van pa en ma, maar het is niet meer zo streng zoals vroeger. Toen werden we zowat uit bed gehaald en de hele week hoorden we het nog als we niet naar de kerk waren gegaan. Ik heb er wel van overgehouden dat ik nu veel bewuster met het geloof omga. Daarnaast vind ik het wel belangrijk dat we een eigen kerk hebben, omdat ik mij helemaal niet thuis zou voelen in een Nederlandse kerk. De sfeer is anders. Het is zo ééntonig zeker wat de zang betreft. Men zingt maar op één toon. Bij ons wordt er in ieder geval veelstemmig gezongen.'

Daarnaast vind ik toch belangrijk - hoewel het moeilijk is - om in je eigen taal aangesproken te worden. Waar ik zelf woon - een grote stad - ga ik eigenlijk nooit naar de kerk. Ik slaap altijd uit en de zondag is eigenlijk geen echte zondag, zoals wij die van huis uit kennen.

Het Avondmaal daar ben ik al jaren niet meer geweest. Ik denk dat "Het Avondmaal" praktisch gezien nog geldt voor de Molukkers die in de wijk wonen en voor Molukkers, die op de een of andere wijze nauw bij de wijkgemeenschap betrokken zijn. Voor mij en ik denk ook voor heel veel jongeren staat de wijk en de kerk al ver van ons af, afgezien van het gegeven dat wij wel de algemene gevoelens en de opvoeding van huis uit gezamenlijk delen. Bij ons thuis zijn ze allemaal gedoopt en we hebben allemaal belijdenis gedaan. Twee van de vijf kinderen, die getrouwd zijn hebben hun kinderen nog niet gedoopt. Zij vinden dat hun kinderen dat zelf moeten beslissen. Je kunt er mee eens zijn of niet. Mijn ouders zijn er wel fel op tegen, maar kunnen er in de praktijk niet veel tegen doen. Een ieder heeft zijn eigen leven en bepaalt wat goed of slecht is voor hem. Ik kan me nog als de dag van gisteren mijn belijdenis herinneren. Ik was toen 19. Voor mij was het nog een echte beleving. Het hele ritueel met al de mensen met "pakaian hitam" (zwarte kleding) en de tafels, die in de vorm van een kruis werden gezet. Het was net als of ik in de hemel was en dan nog al die tekenen van "je mag niet morsen met de wijn" "of je moet wel een stoel vinden als je aan tafel wordt gevraagd" dus niet "mangurebe" (te haastig zijn). Voor mij zijn die zaken nog steeds belangrijk en ik denk dat zij bewaard moeten blijven. Door de verspreide huisvesting en doordat veel jongeren uit de wijk weg trekken vraag ik me af hoe we deze zaken moeten waarborgen.

Ik hoor wel berichten van jongeren, die naar de wijk teruggaan, maar hoe veel procent dat is weet men niet. Volgens mij is het maar een druppel op een gloeiende plaat. Er moet volgens mij veel beleidsmatiger aan gewerkt worden, maar wie ben ik.'

Kerk en maatschappelijke knelpunten in de samenleving

De Molukse kerk in Nederland is in beweging. Duidelijk is dat de Molukse kerk met vallen en opstaan probeert enerzijds een vluchtheuvel te zijn, maar tegelijkertijd probeert zij ook richting te geven aan het leven van vele duizenden Molukkers.

De positie van de Molukse kerk in Nederland kan echter niet los gezien worden van de sociaal-maatschappelijke en de culturele context van de Molukkers in de Nederlandse maatschappij.

Tegen deze achtergrond vragen een aantal zaken duidelijk de aandacht van de kerk en in het bijzonder de visie en de houding van de kerk .

Enkele zaken, die aan de kerken, in het bijzonder de dominee's en de kerkraadsleden worden voorgelegd zijn bijvoorbeeld: 'Hoe de kerk omgaat met het verschijnsel samenwonen, abortus, echtscheiding, homofilie, drugsgebruik, spanningsveld tussen geloof en magie.'

De kerk is tegen samenwonen, echtscheiding, drugsgebruik, abortus, anticonceptie en magie. Hoe dat in de praktijk tot uitdrukking komt wil ik aan de hand van twee casussen van een Molukse pastor illustreren.

Casus: Spanningsveld tussen geloof en magie.

Een Moluks echtpaar, dat regelmatig in de kerk kwam, bleek na een bepaalde periode niet meer in de kerk te komen.

Niet lang daarna bleek dat zijn vrouw terug is bij haar ouders. De jongeman staat bekend als vroom. Als pastor ben ik ze gaan opzoeken en na een aantal gesprekken bleek dat zijn vrouw geen kinderen kan krijgen, maar dat hij toch van zijn vrouw houdt.

Hij heeft getracht zijn vrouw terug te krijgen via de magie. In zijn huis werden pakjes haar, naalden, haren uit graven gevonden.

Onder zijn matras bevindt zich tanah baileo, wierook met haren en kruidnagelen. Doordat hij gebruik maakte van de magie durfde hij niet meer in de kerk te komen. Hij raakte geestelijk geheel in de war.

Juist bij Molukkers is het de vraag 'hoe ga je om als christen met zaken als magie e.d.'. Zijn hele huis werd schoongemaakt en er werd gesproken en gebeden om vergeving.

In dit verband wordt gesproken bedoeld in de betekenis van 'met ontferming bewogen' God als ontfermer.

Alhoewel de jongeman het nog wel moeilijk heeft, is hij tot rust gekomen. Hij komt weer in de kerk. (Rinsampessy E. 1988)

Casus: Samenwonen

Een Molukse jongen woont samen met een Nederlands meisje. Samenwonen wordt door de jongen gerechtvaardigd omdat, -volgens hem- zijn vader niet goed vond dat hij omgang heeft met een Nederlands meisje. Het standpunt van de jongen is dat als je elkaar daadwerkelijk lief hebt dat het niet zondig is om samen te wonen.

Vele jongeren zoeken de rechtvaardiging van samenwonen in financiële omstandigheden, of om elkaar beter te leren kennen, maar ook vanwege pela-verbanden die een huwelijk verbieden. Alhoewel het niet onomstotelijk vastligt lijkt het alsof er een relatie bestaat tussen samenwonen en niet meer naar de kerk gaan. Dat kan ook gelegen zijn in het feit, dat er nog veel te weinig zorg en pastorale begeleiding uit gaat naar samenwonende jongeren. Vaak hangt het 'samenwonen' samen met moeilijkheden thuis en zijn de problemen zeer complex.

In de vele gesprekken die ik als pastor heb gehad met jongeren leid ik af dat velen weinig inzicht hebben in de bijbel. Veel jongeren hebben weinig steun van hun ouders. Deels vanwege het feit dat ook ouderen soms weinig inzicht hebben in de bijbel. De taalbarrière veroorzaakt het niet kunnen uitleggen van het 'waarom'. Ook is er duidelijk sprake van 'normverschuiving' mede door invloeden vanuit de maat-

schappij waarin wij leven. Belangrijk is te onderkennen dat de Bijbel en de kerk alleen het huwelijk erkennen als samenlevingsvorm tussen mannen en vrouwen. Het handhaven van de wil van God, dat uit zijn verbond met ons voortvloeit.

Het gaat hier niet om het benoemen en aanwijzen van 'zonde'. Het gaat hier om het gehoorzamen van Gods gebod. Ook in de Molukse cultuur is samenwonen niet het eindresultaat. Kawin lari leidt uiteindelijk tot het huwelijk.

Duidelijkheid

De voortschrijdende ontwikkelingen in de huidige samenleving en de steeds groter wordende levensvragen waaraan ook de jonge Molukkers niet aan ontkomen, eisen van de kerk duidelijkheid ten aanzien van haar theologische inzichten. Er zal inzicht moeten komen op welke wijze het pastoraat ontwikkeld moet worden, waarbij ons bewust moeten blijven van de geestelijke en culturele veranderingen die onze jongeren doormaken door een langdurig verblijf in den vreemde.

Een en ander kan tot langdurig en moeilijke debatten binnen de Molukse kerken leiden. Het is niet denkbeeldig dat daardoor ook tegenstellingen zullen ontstaan, maar daar zullen we niet bang voor moeten zijn.

Een harde storm kan de lucht klaren. De tijd dringt! Moge de Here ons kracht en genade geven om ook in de toekomst een dienende kerk te blijven, aldus de pastor.(Rinsampessy E., 1988)

8.3 De katholieke Molukkers

In Nederland wonen de meeste van de katholieke Molukkers in het zuiden, beneden de grote rivieren, te weten Helmond, Nistelrode, Cuyk, Katwijk, Echt-Montfoort en een klein groepje in Deventer, Bommel en Zevenaar.

De katholieke Molukkers behoren voor het grootste deel tot de Zuid-Oost Molukse bevolkingsgroep (w.o. Keiezen, Tanimbarezen etc.) De Molukse katholieke gemeenschap maakte lange tijd deel uit van het bisdom Ambon. In de kamptijd werd pastoor J. Vliegen aangesteld, die op de Kei-eilanden had gewerkt. Eens in de maand kwam hij de kampen langs om de mis op te dragen, de biecht af te nemen of de huwelijken in te zegenen. Voor de zondagsdiensten waren de gelovigen, mede doordat zij tamelijk verspreid woonden, aangewezen op de plaatselijke Nederlandse parochies. Pas in 1968 benoemde de bisschop van Ambon een plaatsvervanger in Nederland: pater Eikman (1968-1979). Er werden Molukse pastorale werkers aangesteld in de Molukse wijken. De Molukkers gaan graag naar de kerk, het probleem is echter het taalverschil. Vooral veel ouderen begrijpen het Nederlands niet. Het gevolg hiervan is dat zij, ofschoon zij ook naar de

plaatselijke Nederlandse kerken gaan voor de dienst, ook hun eigen bijeenkomsten kennen. Deze bijeenkomsten worden onregelmatig gehouden bij mensen thuis of in een klein gebouw en worden begeleid door Guru Agama's, ook wel pastorani's (pastorale werkers) genoemd.

De structuur van het kerkelijk leven van de katholieke Molukkers in Nederland loopt parallel met die in de Molukken. Zoals ieder dorp 'kampong' zijn eigen Guru Agama heeft, zo kent iedere gemeenschap hier in Nederland één of meer Guru Agama's. Zij hebben de organisatie van het kerkelijk leven in handen. Ofschoon katholieke Molukkers afhankelijk én lid zijn van de Nederlandse kerkprovincie, beschouwen zij zichzelf als een apart bisdom. Maar formeel, volgens de kerkelijke wetboeken kan dat niet. Alhoewel zij proberen een zelfstandige organisatie te zijn lukt dit niet zo goed vanwege het ontbreken van de middelen. Maar het uitgangspunt blijft om zelf het pastorale werk van de grond te krijgen. Er zijn beloften gedaan dat de katholieke Molukkers kursussen kunnen volgen om hun eigen kerkdiensten te gaan leiden. Er zijn beloften om de pastorani's financiële steun te geven, maar daar is nooit iets van gekomen. Er zijn nog te weinig Molukse jongeren, die een priesteropleiding hebben gevolgd. Volgens informanten laat de Nederlandse kerkprovincie de Molukkers in de kou staan en worden ze aan hun lot overgelaten.

8.4 De Islamitische Molukkers

Van de in Nederland verblijvende Molukkers is circa 3% Moslem.

De islamitische Molukkers zijn voornamelijk afkomstig uit de Centraal-Molukken. Door handelscontacten in het midden van de 15e eeuw kwam een aantal gebieden in de Centraal-Molukken in aanraking met de Islam. Niet lang daarna werden de handelscontacten door Portugezen en Hollanders gemonopoliseerd en bleef de islamitische invloed beperkt tot de Noord-Molukken (Sultan van Ternate, Tidore) en een aantal gebieden in de Centraal-Molukken. Alhoewel de Islam als religie een allesomvattende invloed heeft op het dagelijks leven van haar volgelingen, hebben aspecten uit de traditionele religie hierin tot op zekere hoogte hun plaats gehouden. Adat gebruiken worden geaccepteerd en gerespecteerd voorzover zij niet strijdig zijn met de leer van de Islam. Volgens deze interpretatie mogen voorouders bijvoorbeeld wel bij het gebed betrokken worden, zolang dit geen verering inhoudt.

Aanvankelijk woonden de Moslems in het woonoord Schattenberg bij Westerbork en het woonoord Lunetten bij Vught. Later verhuisden de circa 70 gezinnen naar Balk in Friesland. Aan de verhuizing van de Moslems lag een tweetal oorzaken ten grondslag. Een toenemende discriminatie van de Moslem-Molukkers door Christen-Molukkers. Met name in het woonoord Schattenberg ontstonden er conflicten tussen de beide religieuze groepe-

ringen. Daar de Moslems van mening waren dat zij ook recht hadden op een eigen religieuze beleving besloten zowel de Moslems in Schattenberg als in Lunetten te verhuizen naar Balk. Eerst na samenwerking van de toenmalige Molukse islamitische leider Achmad Tan met Islamieten uit het buitenland (w.o. Pakistan) kreeg men van de Nederlandse overheid toestemming en steun voor het bouwen van een moskee.

De Molukse Moslims zijn op dit ogenblik overwegend geconcentreerd in Waalwijk en in Ridderkerk. In Waalwijk zijn de islamitische Molukkers in sociaal-maatschappelijk opzicht georganiseerd in de Nurul Islam. Een sociaal-maatschappelijk organisatie die zich inzet om sociaal-maatschappelijke belangen van de islamitische gemeenschap in Waalwijk te behartigen. Hierbij wordt zij in religieuze zin begeleid door de Badan Penghulu, die vooral de nadruk legt op het nakomen van de islamitische leer.

In Ridderkerk is sinds kort de Stichting Ulli Alla tot stand gekomen die zich inzet voor de islamitische gemeenschap. Hierbij wordt zij eveneens ondersteund door de Badan Penghulu. Voorzieningen voor de islamitische groep zijn er nauwelijks en faciliteiten voor islamitische kinderen bijvoorbeeld waren er jarenlang niet. De komst van veel buitenlandse werknemers met hun gezinnen naar Nederland heeft hierin enigszins verandering gebracht, waardoor ook onderwijzers constateren, dat ze eigenlijk nooit iets voor de Molukse islamitische kinderen hebben gedaan, en zich afvragen hoe dat komt.

De vijf zuilen van de Islam

Het woord 'Islam' betekent vrede sluiten met God en met de medemens. In het dagelijks leven komt de islamitische overtuiging tot uiting door middel van de vijf zuilen van de Islam.

Shaháda. De Shaháda is de geloofsbelijdenis, 'Allah is God en Muhammed is zijn profeet'. De Shaháda verplicht het nakomen van de religieuze plichten.

In tegenstelling tot de huidige beleving van het christelijk geloof bij veel christenen, beschouwen de Islamitische Molukkers de Islam als een praktiserende godsdienst. In wezen bestaat er geen scheiding tussen de Islam en de Staat, zoals in Nederland een scheiding tussen de Kerk en de Staat.

'Je geloof is een manier van leven. Het moet tot uiting komen in alle aspecten van het leven.' Het praktiseren van je geloof komt tot uiting in 'de vijf zuilen van de Islam'. Naast het theoretische gedeelte zijn er de verplichtingen, die je in je dagelijkse leven moet vervullen. Van de vier orthodoxe riten die de Islam kent ('Madzhab's Imaan's') volgen de in Nederland wonende Molukkers de sjafi'tische rites, welke ook gevolgd worden in Indonesië en Malakka. De religieuze begeleiding ligt in handen van de Badan Penghulu. Deze wordt o.a. gevormd door een Imam, die voorgaat in het rituele gebed (salat); de chatib, die bij de dienst de preek

voordraagt (chotbah) en de modin, die op de bedoek (trom) slaat om de gelovigen op te roepen tot het gebed.

Salat. Salat is de gebedsplicht. De Moslim behoort vijf keer per dag te bidden. In de Nederlandse situatie is dit enigszins aangepast aan de veranderende omstandigheden, ondermeer als gevolg van de participatie in het arbeidsproces. De gebeden worden 's morgens en 's avonds gedaan. Vóór het bidden moet de Moslim zich lichamelijk reinigen en geestelijk voorbereiden op het gebed. In een precies voorgeschreven houding, met het gezicht naar Mekka gericht, gaat de Moslim in gebed tot God. Vrouwen worden gedurende de menstruatieperiode en de kraamperiode als onrein beschouwd en kunnen derhalve aan de gebedsplicht niet voldoen. Op de vrijdagmiddag wordt een gemeenschappelijke gebedsdienst gehouden. Praktisch alle mannen nemen aan deze bijeenkomst deel. Veel vrouwen vervullen hun gebedsplicht binnenshuis. De Molukkers in Waalwijk hebben sinds kort een eigen 'mesdjid' (moskee). In de moskee is gelegenheid voor de 'kleine wassing': het gezicht, de handen, de oren, en de voeten worden dan schoongemaakt. Voor zowel mannen als vrouwen zijn er aparte ruimten. Een jongere islamitische Molukker zegt over de beleving van de Islam het volgende:

Voor veel Islamitische Molukkers staat het moslim-zijn op de eerste plaats. Het Moluks-zijn komt op de tweede plaats. Als je je geloof op een goede manier uitoefent zul je het Molukker-zijn ook goed tot zijn recht laten komen. De Islam voor Molukkers na 40 jaar verblijf in Nederland kan op twee manieren worden bekeken.

Bij veel jongeren zie je een verwatering van de Islam. Datgene wat onze ouders weten en kunnen, vind je heel weinig terug bij de jongeren. Je moet je ogen daar niet voor sluiten, wil je er iets aan veranderen.

Bij de Islamitische jongeren, die het kampleven meegemaakt hebben wordt de Islam veel bewuster beleefd. Dit in tegenstelling tot de jongeren, die in de wijken en in de grote stad zijn opgegroeid. De onderlinge contacten worden losser.

Het is al moeilijk om je als Molukker in de samenleving te bewegen, laat staan als moslim.

Ramadán. Elk jaar wordt door de Moslims gevast, 'puasa', in de negende maand van het islamitische maanjaar. Het vasten is verplicht voor alle Moslems, uitgezonderd vrouwen in de menstruatie en de kraamperiode, kinderen en zieken. Met uitzondering van de kinderen moeten zij de vastendagen naderhand inhalen. Het vasten houdt in dat men zich vanaf zonsopgang tot zonsondergang moet onthouden van eten, drinken, roken en seksueel verkeer. Dit kan, als de Ramadán in de zomer valt, betekenen dat

men zich vanaf 4 uur 's morgens tot 10 uur 's avonds hieraan moet houden. De betekenis van het vasten ligt in het feit dat de gelovigen zich losmaken van aardse goederen en vreugden. Het kan worden beschouwd als boetedoening voor de zonden, maar ook als dankbetuiging voor al het goede. De maand Ramadán wordt beschouwd als de heilige maand, waarin eens de engel Gabriël met een met lettertekens bedekte rol stof in de hand aan de profeet Muhammed verscheen. De Ramadán wordt afgesloten met een feest 'raja puasa' id- al- fitr. (letterlijk: het feest van het ontbijt).

'Selamat Hari Raja dan Minta Maaf'. 'Geluk wordt gewenst en vergiffenis wordt gevraagd' zo wordt de feestelijke beëindiging van de Ramadan gevierd. De islamitische Molukkers geven elkaar een hand en gaan bij familie, kennissen en burens op bezoek. Voor de kinderen is het een feestdag 'pesta untuk anak²', want ze krijgen geld van opa, oma, oom² en tante². Het feest duurt 7 dagen. Elementen uit het traditionele cultuurpatroon worden hier bij betrokken. Ruzies tussen leden van de verschillende 'mata rumah's en andere conflictsituaties worden bijgelegd en men gaat op familiebezoek.

Zakát. Zakát is de plicht om aalmoezen te geven aan mensen die arm zijn en goede daden te verrichten. Naast het geven van bijvoorbeeld een bedrag voor de bouw van een moskee, kan dit inhouden dat men mensen die met problemen zitten helpen of dat men geld stuurt naar de Molukken.

Terwijl vanuit de religie de zakát richtlijnen geeft aan relaties tussen mensen onderling, worden in de pela-relaties deze richtlijnen gegeven vanuit de adat. Verplichtingen die voortvloeien uit pela-relaties tussen islamieten en niet-islamieten kunnen door de islamieten dan ook nagekomen worden vanuit de zakát.

Hadjdj. Hadjdj is de plicht om eenmaal in het leven een bedevaart naar Mekka te maken. Een Moslim mag die pelgrimtocht pas maken als hij fysiek, financieel en geestelijk in staat wordt geacht dit te kunnen doen. Dit betekent ondermeer dat hij zijn familie niet in een verpauperde toestand mag achterlaten. Pas in 1959 is de eerste groep Molukse islamieten naar Mekka geweest. Wel wordt ieder jaar op de tiende dag van de bedevaart (in de 12de maand van het islamitische jaar) een offerfeest gehouden, waarbij een aantal geiten ritueel wordt geslacht. De financiële afhankelijkheid van het CAZ leidde ertoe dat men veelal geld bijeenbracht om zo een beperkt aantal geiten gemeenschappelijk te kunnen slachten. Het rituele offer verbindt de Moslems die niet aan bedevaart meedoen met de pelgrims.

Een Moslim die naar Mekka is geweest, krijgt de titel Hadjdj en wordt binnen de gemeenschap met respect behandeld.

Het pelaschap tussen Moslims en Christenen

Het woord 'pela' hetgeen in het Ambons-Maleis 'alliantie', 'confederatie', of 'broederschap' betekent, is een pact tussen twee of meer dorpen in de Centraal-Molukken, dat werd gesloten door de voorouders onder bepaalde omstandigheden en dat bepaalde plichten en privileges meebrengt voor de betrokken partijen. Overtredingen tegen de pela-regels worden door de voorouders streng gestraft. De pelaverbintenissen werden gesloten door christelijke dorpen onderling, maar ook tussen christelijke en islamitische dorpen. Enkele van deze pelaverbintenissen zijn bijvoorbeeld tussen Rohomoni-Tuhaha, Tulehu-Paperu, Paso-Batu-Merah, Booi-Aboru, Kariuw, Hulalo; Galala en Hitu-Lama, Hatusua en Tengah-tengah; Hutumury, Tamilou, Siri-Sori Serani en Siri-Sori Islam. Tussen islamitische dorpen onderling treft men geen pela-verbintenis aan (men behoort immers tot de 'umma', de islamitische gemeenschap, en ziet elkaar als broeders).(zie ook: van der Hoek A. 1986)

Omdat de pela-partners elkaar als van het zelfde bloed beschouwen, wordt een huwelijk met een pela-partner als incest geïnterpreteerd. Het pelaschap tussen christelijke en islamitische dorpen overstijgt het verschil in godsdienstige achtergrond. Religieuze regels, onder andere omstandigheden stipt nageleefd, kunnen vanwege de pelaband worden opgeschort.

Christenen zullen afzien van het eten van varkensvlees, wanneer zij Moslims bezoeken. Moslims dansen met hun christelijke pela-partners gedurende de pela-ceremonieën. De pela-partners bezoeken elkaar bij belangrijke religieuze ceremonieën. Moslims zijn aanwezig bij de belijdenis van hun christelijke pela-broeder en christenen zijn welkom wanneer een islamitische pela-broeder wordt besneden. De pela-band, onderdeel van het adat systeem, blijkt fundamenteeler te zijn en dieper te wortelen dan de divergenties tussen islam en christendom. Lipu Lanite, de Hemelse Vader van de voorouders, wordt zowel met de christelijke als met de islamitische God geassocieerd en deze God wordt door Moslims en Christenen als dezelfde beschouwd. Zowel Moslims als Christenen gebruiken voor God de Maleise term: Tuhan Allah. (zie ook Marinjo 1988)

9 De dorps- en familiegeenootschappen

9.1 Inleiding

Geplaatst in een voor hen totaal vreemde omgeving begonnen zij met een heroriëntatie op cultuurelementen, die zij naar Nederland meegenomen hebben. Deze cultuurelementen hebben hun oorsprong zowel in het leven in de 'kampong' als in het leven in de 'tangs'.

Het verblijf in de woonoorden met een minimum aan contacten met de Nederlandse samenleving heeft ertoe bijgedragen dat deze heroriëntatie zich gemakkelijk kon ontwikkelen en tenslotte leidde tot een min of meer stabiel geheel van normen en waarden. De woonoorden waren over heel Nederland verspreid. Desondanks deden Molukkers met enige kennis omtrent het traditionele cultuurpatroon pogingen om de verwantschaps-groepen bijeen te roepen.

Deze bijeenkomsten worden nog al eens gekarakteriseerd als 'bikin panas pela', waarmee verwezen wordt naar een traditioneel ritueel in de Molukken, waarbij traditionele leiders zoals 'saniri', 'radja', 'kapitan', 'kepala adat' en 'tuan tanah' aanwezig waren om de adat gebruiken te verstevigen en hun continuïteit te garanderen.

Gelet op de leeftijd en beroepsachtergrond van de in Nederland wonende Molukkers was van de aanwezigheid van traditionele leiders in hiervoor genoemde zin nauwelijks sprake. Alhoewel men zich van er bewust was dat men deze bijeenkomsten niet kon vergelijken met het traditionele ritueel op de Molukken hadden zij wel als doel de Molukkers en in het bijzonder de opgroeiende generatie op de hoogte brengen van de adat-istiadat. Het belangrijkste doel van de bijeenkomsten hier was het versterken van de traditionele familiebanden om op deze wijze elkaar te kunnen op vangen in de nieuwe situatie.

In dit hoofdstuk bespreek ik de betekenis van dorps- en familiegeenootschappen voor Molukkers in Nederland. De nadruk ligt op de verschillende vormen van dienstverlening en hulpverlening.

9.2 'Kumpulan's' en hulpverleningsvormen in de Molukse gemeenschap

De basis van de 'kumpulan's', zoals die binnen de Molukse gemeenschap gehanteerd wordt, is te vinden bij de verwantschapsgroepen. Dit in tegenstelling tot de algemene term 'kumpulan', die vereniging betekent. Het woord 'kumpulan' zoals het in deze situatie gebruikt wordt, heeft in wezen beide betekenissen, maar de nadruk ligt op de verwantschapsrelaties.

Een belangrijke basis voor deze verwantschapsgroepen is de wederzijdse hulpverlening. De wederzijdse hulpverlening vormt ook de basis voor de 'kumpulan's' van de in Nederland wonende Molukkers. De 'kumpulan's' hebben een eigen bestuur en alleen zij die met elkaar een verwantschapsrelatie hebben kunnen lid worden van de 'kumpulan'. Het lidmaatschap in Nederland is echter op basis van vrijwilligheid. De meeste Molukkers - zeker de eerste generatie - zijn lid van één of meerdere 'kumpulan's'. Bij de jongeren is het lidmaatschap van de 'kumpulan' nog erg afhankelijk van de betrokkenheid met de 'kumpulan'. Er zijn verschillende vormen van hulpverlening binnen een Molukse negorij. In Itawaka bijvoorbeeld treft men:

- Masohi: De Saniri Negeri of de Kepala Soa leidt en stimuleert de wederzijdse ondersteuning en hulp bij diverse werkzaamheden, zoals bij het binnenhalen van de oogst, de bouw van een school, kerk etc...
- Bapa-rumah of Tuan kerdja: Deze hulpverlening vindt plaats tussen verschillende families, zoals de families Syaranamual, de families Papilaja en de families Tomasoa. Als in één der families een gebeurtenis - huwelijk of overlijden - plaats vindt, dan zorgen de andere families voor ondersteuning.
- Muhabbat: Sedert de komst van het christendom, heeft de Molukse samenleving er een vorm van hulpverlening erbij gekregen. De kerk verkondigt niet slechts het verlenen van hulp aan een ieder die tot dezelfde negeri of soa behoort, maar verkondigt hulpverlening vanuit de Kasih-gedachte. (Naasten-liefde). Muhabbat overschrijdt de bestaande hulpverleningsgrenzen.
- Pela: betekent verwantschap, eigenlijk broederschap. Het gaat om een verbond tussen twee of meer dorpen, die tamelijk ver van elkaar kunnen liggen, vaak zelfs op verschillende eilanden. De oorsprong gaat terug tot een ver verleden. Oorspronkelijk heeft de pela de bedoeling samen het hoofd te kunnen bieden aan kritieke situaties. Een belangrijk kenmerk is dat men altijd hulp moet bieden als die nodig is. De pela is een eeuwigdurende verbintenis. De hulp wordt op een onbaatzuchtige manier gegeven, dat wil zeggen met wegcijfering van eigen noden en behoeften. De gevoelde verwantschap is zo sterk dat mensen, die pela van elkaar zijn niet met elkaar mogen trouwen. Dit verbod is tot op heden van kracht en wordt maar heel zelden overschreden. (zie: Papilaja P. in Rinsampessy E.P. (red.) 1988: Sombar Dalam Hidup)

De wijze waarop de adat-istiadat in Nederland wordt beleefd verschilt in zekere mate met die op de Molukken. Op de Molukken fungeren de negorijen 'negeri's' als adatgemeenschappen. De Molukse woonwijken in Nederland hebben deze functie niet. De adat-istiadat op de Molukken wordt door iedere 'negeri' als eigen, uniek geïnterpreteerd. De Molukse wijken in Nederland zijn heterogeen; de bewoners van de wijken zijn afkomstig uit verschillende Molukse 'negeri's'. De wijkgemeenschappen missen daardoor een gemeenschappelijk, voor alle leden geldend motief. Hieraan is binnen de wijk slechts voor een deel tegemoetgekomen. Wil men meer recht doen gelden aan de adat-regels dan wordt dit op een meer symbolische manier uitgewerkt. Het organiseren van bijeenkomsten van de 'kampongrelaties' en/of pela-relaties is een manier om dit tot uiting te brengen. Alle Molukkers, die nadruk willen leggen op de verwantschapsrelaties of pela zullen zich moeten organiseren in de 'kumpulan's'. In Nederland hebben de 'kumpulan's' verschillende doelen. Naast het zorgdragen dat de kinderen van de verschillende 'negeri's' elkaar leren kennen en weten wie hun pela of bongso-relaties zijn, is er de laatste jaren ook aandacht voor het ondersteunen van de verschillende dorpen 'negeri's' op de Molukken. Een belangrijke functie van de kumpulan's in Nederland ligt vooral in het bieden van wederzijdse hulp bij doop, bruiloft en begrafenis van dorpsgenoten of pelaverwanten.

Hulpverlening bij overlijden

Bij een sterfgeval wordt door naaste verwanten een oudste van de 'matarumah' direct in kennis gesteld. Deze geeft op zijn beurt het bericht door aan de oudsten van 'kumpulan(s)'. Met behulp van telefoon en telegram heeft het een sneeuwbaaleffect en binnen een dag weten alle familieleden, pela's, bongso's en andere betrokkenen over dat bepaalde sterfgeval.

De inhoudelijke organisatie van de begrafenis wordt overgelaten aan een comité, bestaande uit familieleden en/of pela's. Dit regelt samen met betrokken instanties het een en ander rondom zo'n gebeurtenis.

In de wijkgemeenschap wordt naast de 'kumpulan' meestal ondersteuning gegeven door de kerkelijke gemeenschap, de dominee, de kerkraadsleden, de vrouwenorganisatie en de jeugdorganisatie(s). Zij leveren hun bijdrage in de vorm van kerkdiensten en het zorgdragen voor de dienstverlening (w.o. opvang voor mensen die over heel Nederland gekomen zijn om de laatste eer te bewijzen aan de overledene).

Nadat de overledene in de kerk is geplaatst, begint de wake. Deze duurt drie volle nachten. Enkelen geven het verlaten van het lichaam door de ziel in de derde nacht, na het sterven, als oorsprong van deze wake aan. Over het algemeen beschouwt men de wake als een voorbereiding voor de komende begrafenis en de steunverlening aan de familieleden van de overledene. De wake zelf voltrekt zich in de kerk of een daarbij behorende ruimte en is een afwisseling van de meest uiteenlopende emoties. Dicht bij

de baar van de dode is het stil. Deze stilte wordt doorbroken door individuele uitingen van verdriet over het verlies in vele, luid geuite, vaak ritmische bewoordingen. Dit wordt afgewisseld met religieuze liederen, die door de aanwezigen worden gezongen.

Ondersteuning van dorpen op de Molukken

De laatste jaren valt op te merken dat steeds meer 'kumpulan's' zich richten op de hulpverlening aan de Molukken.

Naast persoonlijke ondersteuning van familieleden met geld en goederen valt geleidelijk aan op te merken dat 'kumpulan's' hun leden en overige Molukkers via inzamelingsacties e.d. om ondersteuning vragen.

Die ondersteuning betreft op dit moment vooral onderhoud, herstel of bouw van kerken of het opzetten van projecten. In de kerkelijke sfeer kan dit zijn de bouw van pastorieën, vernieuwing van kerkinventaris, aanschaf van gewijde voorwerpen. Het verzoek voor zo'n ondersteuningsproject wordt meestal ingediend bij het bestuur van de kumpulan. Een ondersteuningsactie kan op verschillende manieren verlopen:

- a leden van de kumpulan en hun 'koenjado's' (zwagers) betalen een bedrag. Dit kan variëren van honderd tot duizend gulden.
- b de 'kumpulan pela-pela' wordt eveneens gevraagd een bepaalde ondersteuning te geven aan de kerk. Afhankelijk van de grootte van de kumpulan kan dit variëren van een paar honderd gulden tot duizenden guldens.
- c door comité en door diverse subcomité's worden in de 'wijken' diverse acties opgezet; dit kunnen zijn loterijen, feestavonden gecombineerd met 'lelang's' veilingen, verkoop van kalenders, sportwedstrijden, collectes etc...

Door middel van een 'koerier', een kumpulangenoot die op vakantie naar de Molukken gaat, wordt de gift -in fasen- naar het desbetreffende dorp gebracht. Leden van de kumpulans zijn daarnaast trouwe bezoekers van de eigen feestavonden, kopers van de eigen kalenders en loten. Zij dragen dus nog extra bij aan het succes van hun financieringsactie. Wordt elk verzoek om financiële ondersteuning van projecten vanuit de betrokken dorpen ingewilligd door het kumpulan-bestuur? De reglementen van de kumpulans bepalen gewoonlijk dat een verzoek om hulp moet worden ingewilligd.

Gesprekken, gevoerd met enkele informanten over het op dit gebied in hun kumpulan gevoerde beleid, brengen ons tot de voorzichtige formulering van enkele criteria voor toewijzing van een bepaald verzoek.

Het verzoek moet 'officieel' zijn: opgesteld door het dorpsbestuur of een officieel comité onder overlegging van een begroting. Het verzoek moet betrekking hebben op doelstellingen met een algemeen belang en het moet tenslotte gericht zijn op een bijdrage voor noden waarin de dorpsgemeen-

schap zelf niet of niet gemakkelijk kan voorzien. Een verzoek betreffende ondersteuning van projecten in de kerkelijke sfeer wordt -mits de procedure juist is- altijd gehonoreerd. Andere verzoeken worden, ook als zij procedureel juist zijn ingesteld, nauwkeurig getoetst aan genoemde criteria. Een verzoek om bijstand voor een dorps huis (baileo) werd in een kumpulan afgewezen, omdat het een eenvoudig houten gebouw betrof, dat met in het dorp voorradig materiaal en arbeidskrachten kon worden gebouwd. Een verzoek tot financiering van een brug en waterleiding werd in een andere kumpulan na langdurig beraad (voorlopig) geweigerd. De vergadering was van mening dat dit soort projecten door de Indonesische overheid diende te worden bekostigd. Weer een ander verzoek, om een bijdrage in bepaalde advocatenkosten, werd weer wel gehonoreerd. Een aantal jongeren van een bepaald dorp in de Molukken had als uitvloeisel van een reeds lang bestaand 'historisch' conflict tussen het eigen dorp en een buurdorp, in dit laatste dorp brand gesticht. Deze jongeren werden vervolgens door de officiële politie in de gevangenis gezet en voor het gerecht gebracht. Het dorp én de herkomstgroep betaalden vervolgens de kosten van de advocaat. Als een kumpulan besluit een verzoek om hulp aan het herkomstdorp te honoreren, wordt dit meestal door alle leden geaccepteerd. Zij komen op voor hun diverse financiële verplichtingen en nemen ook deel aan de acties gericht op geldinzameling in de Molukse gemeenschap. Er zijn echter ook leden die weigeren te voldoen aan een dergelijk besluit, om verschillende redenen. Sommigen betalen niet, omdat zij geldgebrek zouden hebben. Een ander, bij weigering vaak opgegeven motief betreft ongelof in de betrouwbaarheid van het comité. (Inderdaad is het in het verleden wel eens voorgekomen dat actiegeld werd verduisterd of ondoorzichtig verantwoord). In weer andere gevallen worden bij weigering indirecte redenen aangevoerd. Het nut van de diverse projecten wordt in de Molukse dorpen eerst uitgebreid en heftig besproken. Het komt wel voor dat in die dorpen bepaalde facties (m.n. verwantengroepen) het oneens zijn met de opzet van een bepaald project. Hun Nederlandse verwanten verklaren zich dan gewoonlijk met die dissidenten solidair en nemen niet deel aan de inzamelingsactie van de kumpulan in Nederland.

Niet-betalers kunnen volgens de reglementen van de meeste kumpulans als lid worden verwijderd. Dit middel wordt echter zelden gebruikt. Wanbetalers krijgen, indien zij zich vertonen op vergaderingen of tijdens feestelijkheden van de herkomstgroep, allerlei vormen van informele pressie (grapje, spottende toespelingen, enz) te verduren. Personen en groepen die niet bereid waren om het besluit van de meerderheid van de kumpulan te volgen, vertonen zich als gevolg van die pressie doorgaans een tijdlang niet op vergaderingen en feestelijkheden. Zij keren weer terug als zij menen dat hun gedrag is vergeten en vergeven, of nadat zij alsnog tot betaling zijn overgegaan. Een probaat middel hiertoe werd, zoals wij hoorden, toegepast in een bepaalde kumpulan: na afloop van een inzamelingsactie werd de lijst

van contribuanten opgestuurd naar het herkomstdorp. Het werd aldaar opgehangen aan de kerkdeur. Indonesische familieleden van deze niet-betalers bezwoeren hen vervolgens per brief alsnog de inzamelingsactie te ondersteunen, anders zouden zij zich bij een eventuele vacantie in Indonesië niet meer in het herkomstdorp kunnen vertonen. Veel niet-betalers zijn er vervolgens alsnog toe overgegaan hun bijdrage over te maken. (zie ook Vandermeulen E. 1986, en Strijbosch F. 1986)

9.3 Kumpulan als bewaker van de pela-verbanden

Naast ondersteuning van de leden van de kumpulan fungeert de kumpulan ook als bewaker van de pela-verbanden. Molukse kinderen worden reeds in een vroeg stadium door hun ouders over het pelaschap en de gevolgen van overtreding van de pelaregels op de hoogte gesteld. Dit houdt in dat kinderen wordt aangeleerd wie hun pela of bongso zijn. Als ondanks deze opvoeding twee 'harde' pelapartners voor elkaar kiezen en besluiten om te gaan samenwonen of zelfs te trouwen, kunnen zij door het familiehoofd, de clan en de kumpulan min of meer gedwongen worden de relatie te verbreken. In het algemeen komen deze pela huwelijken, - waarbij er meestal geen sprake is van directe pelarelaties 'in de eerste graad', maar van pelarelaties van twee of meer generaties geleden - sporadisch voor, maar zij zullen in de toekomst steeds vaker voorkomen. Is de praktische betekenis van het pelaconcept in de Molukken, waar de pelapartners vaak ver uiteen wonen, niet bijzonder groot, de situatie in Nederland is in dit opzicht radicaal veranderd. De wijken zijn gemengd van samenstelling en dit brengt met zich mee dat pelapartners voor het eerst in de geschiedenis dicht bij elkaar in de buurt wonen en elkaar met grote frequentie tegenkomen, waardoor de kans op het aangaan van pelarelaties in deze situatie vele malen groter is dan in de dorpsgemeenschappen van Indonesië. Hoewel het instituut pela nog steeds gerespecteerd en als iets 'heiligs' aanvaard wordt door de Molukse gemeenschap in Nederland, is er de laatste jaren sprake van een duidelijke toename van het aantal conflicten over pela. Dit zal in de toekomst nog grotere vormen aannemen, omdat praktisch elk nieuw gesloten huwelijk tussen Molukkers weer extra pelaverplichtingen voor de kinderen uit dit huwelijk met zich meebrengt, waardoor het steeds moeilijker gaat worden om nog een Molukse partner te vinden, waarop geen pelaverplichting van toepassing is. Daarnaast laten steeds meer jongeren zich leiden door rationele argumenten in plaats van het nodige respect op te brengen voor de eeuwenoude 'perdjandjian persaudaraan' ('broeder eed').

Daarom is niet alleen meer duidelijkheid en eensgezindheid nodig -over de moeilijke vraag tot hoeveel generaties terug de bovennatuurlijke sancties van de voorouders van kracht zijn-, maar ook meer bezinning van Molukse

kant, aangezien er anders in de toekomst steeds minder mogelijkheden zijn voor huwelijken tussen Molukkers onderling, zo vreest men. De 'oude wijze mannen' 'orang tua-tua' van de kumpulan fungeren vaak als bemiddelaar maar vaak ook als bewaker van de pelaregels.

Bij deze overtreding van de pela-regels treden twee sancties in werking:

- a de sociale sancties uitgeoefend door de clan, of zelfs de dorpsvereniging, de kumpulan, maar vooral door de beide betrokken families zelf.
- b de bovennatuurlijke sancties, uitgeoefend door de voorouders.

ad. a Er kan een onderscheid worden gemaakt in de verschillende manieren te pogen een pelahuwelijk te verbreken.

- *pressie*: betrokken familieleden (broers, zusters, vader en moeder) proberen betrokkene te overtuigen dat het niet kan.
- *fysiek geweld*: door dreiging of gebruik van fysiek geweld wordt getracht de relatie te verbreken.
- *'sumpah', vervloeking*: onder aanroeping van de voorouders wordt de vloek uitgesproken over de betrokken overtreder/overtreedster.
- *Magie*: Door middel van magische handelingen wordt getracht de relatie te verbreken.
- *Verstoting*: Familie, clan of kumpulan tracht door middel van 'verstoting' die vaak een isolerende werking heeft, de betrokken te isoleren.

ad. b Men gelooft sterk in de bovennatuurlijke sancties van de voorouders, die het paar zullen straffen voor de overtreding van de 'djandjian' (verbodsbepaling). De verhalen -vooral gebruikt in het proces van inprenting- over straffen van de voorouders zijn talrijk.
(Vandermeulen E. 1986, 14, Strijbosch F. 1986, 181)

10 Molukse politieke belangenorganisaties en het radikaliseringsproces onder Molukse jongeren

10.1 Inleiding

Het politiek denken onder de Molukkers in de afgelopen decennia werd in belangrijke mate bepaald door het K.N.I.L. verleden van de Molukkers, de R.M.S. ideologie en de ideologie van de terugkeer. Dit politiek denken heeft naast het ontstaan van Molukse politieke belangenorganisaties ook het radikaliseringsproces onder Molukse jongeren versterkt. De richting van het politiek denken van Molukkers heeft er mede toe bijgedragen dat Molukkers per definitie afwijzend stonden tegenover integratie in de Nederlandse samenleving. Dit nog afgezien van het feit dat door de maatschappelijke positie van Molukkers een integratie in de Nederlandse samenleving bemoeilijkt wordt.

Het radikaliseringsproces onder Molukse jongeren van de afgelopen decennia heeft haar climax gekregen in de gijzelingsakties in 1975 en 1977. In 1975 kaapten Molukse jongeren een trein in Wijster (Beilen) en bezetten zij het Indonesische consulaat in Amsterdam. In 1977 kaapten Molukse jongeren een trein bij de Punt, liggend tussen Haren en Assen, en bezetten zij een lagere school in Bovensmilde, een plaatsje in de provincie Drente, waar een grote gemeenschap van Molukkers woont. Gedurende deze harde akties vielen er doden te betreuren en deze gebeurtenissen hebben zowel de Nederlandse als de Molukse gemeenschap emotioneel diep geraakt.

In dit hoofdstuk beschrijf ik de betekenis van Molukse politieke belangenorganisaties in het algemeen en de visie van Molukse jongeren in het bijzonder. Ook besteed ik aandacht aan de verschuivingen in het politieke denken van Molukkers in de afgelopen decennia. Aandacht voor politieke belangenorganisaties onder de Molukkers is van belang omdat juist deze organisaties spreekbuizen waren van de eerste generatie Molukkers in de woonoorden en in de woonwijken. Tegelijkertijd gaven zij ook richting aan het politiek denken onder de Molukse jongeren, de tweede generatie Molukkers.

De politieke belangenorganisaties hebben hun invloed doen gelden tot het einde van de jaren '70. In de jaren '80 zullen organisaties van de tweede generatie andere accenten gaan leggen.

10.2 De Molukse politieke belangenorganisaties

Aan het politiek denken en handelen van de eerste generatie Molukkers liggen drie belangrijke uitgangspunten ten grondslag.

- 1 Erkenning van de rechten van Molukse -lees Ambonense- ex-KNIL militairen.
- 2 Het streven naar erkenning van de R.M.S.
- 3 De handhaving van de eigen identiteit en cultuur.

Geleidelijk aan is hierbij gekomen de verbetering van de sociaal-maatschappelijke positie van de Molukkers in de Nederlandse samenleving. Deze laatste doelstelling is momenteel één van de belangrijkste doelen van de tweede generatie Molukkers.

In de nuvolgende paragrafen geef ik een summiere beschrijving van de politieke belangenorganisaties, die vooral in de jaren '60 een belangrijke rol hebben gespeeld binnen de Molukse gemeenschap.

Deze organisaties legden grote nadruk op het herstel van de militaire rechten van de Ambonense ex-KNIL militairen en het R.M.S.-ideaal.

Van CRAMS tot Badan Persatuan

Bij aankomst in Nederland waren de meeste Molukkers georganiseerd in de in maart 1951 opgerichte Commissie Rechtspositie Ambonense Militairen en Schepelingen (CRAMS). De in Djakarta opgerichte organisatie wierp zich op als belangenbehartiger en spreekbuis van Molukse militairen. Het was ook deze organisatie, die een commissie van vijf (delegatie Aponno E.R.) naar Nederland afvaardigde om de Nederlandse regering te bewegen tot toestemming in demobilisatie buiten de Molukken, bij voorkeur op Nederlands-Nieuw-Guinea. (Mariën 1968, 17) Het streven naar herstel van hun militaire rechtspositie was bij aankomst in Nederland de eerste prioriteit, hetgeen niet betekent dat het merendeel van de Molukse militairen niet solidair was met de proclamatie van de Republiek der Zuid-Molukken (RMS). Integendeel, de contacten tussen CRAMS-leiding en vertegenwoordigers van de RMS waren goed te noemen.

Al spoedig na aankomst in Nederland ontstonden er problemen binnen de Molukse gelederen. Een conflict tussen dr. Nikijuluw, algemeen vertegenwoordiger en dhr. Lokollo, gevolmachtigd minister, over hun positie in de RMS-vertegenwoordiging bracht de militaire achterban in beroering. Mariën noemde allereerst het gegeven dat men zich afvroeg wie van beide vertegenwoordigers als de wettige diende te worden aangewezen.

Saparoeanezen stelden zich achter dr. Nikijuluw, terwijl Ceramezen en Ambonezen zich achter minister Lokollo schaarden. In het woonoord Schattenberg kwam het tot een hevig gevecht tussen beide groepen. (Mariën 1968, 67) De CRAMS stelde zich achter dhr. Lokollo op. Een groep

Molukse militairen wilde vanuit de Kesatuan Rajat Maluku (K.R.M.) proberen de eenheid onder de RMS-vertegenwoordigers te bewerkstelligen, maar werd beschouwd als aanhanger van Lokollo. Verzoening tussen de RMS-vertegenwoordigers leidde in februari 1952 tot een bundeling van de K.R.M. en de CRAMS in de Badan Perwakilan Rajat Maluku Selatan. (BPRMS). Een deel van de CRAMS, waaronder de CRAMS-Polhoupossy bleef zelfstandig bestaan. Zij waren voorstanders van een andere koers, dan die van de BPRMS 'Haluan Baru, tudjuan lama', hetgeen inhield dat zowel de militaire rechtspositie als de RMS via Indonesië moet worden bereikt. Deze opvatting stond lijnrecht tegenover die van de BPRMS, die onderhandelingen met Indonesië niet tot de mogelijkheden beschouwde. Directe aanleiding voor de afsplitsing van de Zuid-Oost Molukkers van de CRAMS was het conflict tussen Keiezen en Saparoeanezen in een van de woonoorden waarbij een diepe vete ontstond. Hierbij ontstond de Kepentingan Rajat Pulau² Terselatan (KRPT). Deze drie organisaties, CRAMS, BPRMS en KRPT, hebben allen splitsingen gekend.

CRAMS-groepen

Een gedeelte van de CRAMS organiseerde zich in 1954 in de Partai Nasional Maluku Selatan (PNMS). Haar belangrijkste doelstellingen waren het herstel van de militaire rechtspositie en verwezenlijking van de RMS.

Deze organisatie verzette zich hevig tegen de 60% bijdrageregeling en de in 1956 ingevoerde Zelfzorgregeling. Het verzet van de PNMS tegen de overheidsmaatregelen heeft er ondermeer toegeleid dat leden van het bestuur in 1957 in detentie werden gebracht, zij weigerden de wet te aanvaarden. Het verzet van deze groepering tegen de Zelfzorg was zo hevig dat, om de kracht van het verzet te breken, verschillende leidersfiguren met geweld naar andere woonoorden werden verhuisd.

Voorzitter van deze organisatie was dhr. Siwalette. Later scheidde dhr. Siwalette zich met een aantal leden van de PNMS af en vormde de Serikat Anak² Maluku Indonesia (S.A.A.M.I.). In 1961 vertrok het grootste deel van de S.A.A.M.I. met Siwalette naar Indonesië. Voorzitter van de PNMS is dhr. I. Amanupunnjo, later algemeen voorzitter van twee organisaties, omdat in 1967 ook de organisatie Suara Orang² Maluku Bekas Knil, berpindah ke KL, dalam perdjalan pulang ke Maluku, verder genoemd Suara ex-Knil, ontstond. Met deze zusterorganisatie probeerde de PNMS de Nederlandse regering duidelijk te maken dat zij het niet eens was met het ontslag uit militaire dienst en stelde zich op het standpunt dat het verblijf in Nederland slechts van tijdelijke aard was. Terwijl de PNMS het accent vooral legde op de realisering van de RMS, deed de Suara ex-Knil pogingen de rechtspositie voortvloeiend uit hun vroegere militaire status, te herstellen. Dit had tot gevolg dat begin jaren '60 de PNMS fel verzet bood tegen de verhuizing van woonoord naar woonwijk. Verhuizing symboliseerde het opgeven van de militaire status en het kazerneleven en het

toegeven aan deze verhuizing symboliseerde het accepteren van de rechtmatigheid van het ontslag uit militaire dienst. Leden van de PNMS bleven dan ook tot in het begin van de jaren '70, toen het grootste deel van de Molukkers reeds in woonwijken woonde, in de woonoorden. Toen ook de leden van de organisatie moesten verhuizen, weigerden zij in de meeste gevallen een huurcontract te tekenen om op deze wijze duidelijk te maken dat ze het niet eens waren met de gang van zaken.

In april 1956 viel de rest van CRAMS in een viertal groepen uiteen. De Gerakan Nusa Ina (Beweging van het moedereiland CERAM). Deze groep omvat zoals uit de naam al valt af te leiden voornamelijk mensen uit Ceram. De meeste leden van deze groep vertrokken ook voor het grootste deel naar Indonesië. Deze partij wordt ook wel eens genoemd de Partai Pantja Sila (PPS), genoemd naar de vijf grondbeginselen van de Republiek Indonesia.

In tegenstelling tot de twee zojuist genoemde groeperingen staat de CRAMS-Wenno achter het RMS-streven. Net als onder andere PNMS was deze organisatie fel gekant tegen het CAZ. Zij weigerde aanvankelijk de Zelfzorgregeling en verzette zich krachtig tegen overplaatsing van haar leden naar de woonwijken. In de loop der jaren heeft zij zich steeds meer neergelegd bij de maatregelen van de Nederlandse overheid, ofschoon de ontruiming van de woonoorden ook bij de leden van deze groepering onder politie-dwang geschiedde. In 1959 ontstond eveneens uit de CRAMS de groep Persekutuan Serikat Maluku (PSM) die geleid werd door dhr. Wattimena. Hij schaarde zich achter de tegenregering van de RI die in die tijd onder aanvoering van Sjaffrudin Prawinegara, een afscheidingsbeweging op Sumatra, een federatief Indonesia voorstond, de Republiek Persatuan Indonesia (RPI). Verder verzette deze organisatie zich tegen ontruiming van hun woonoord. Tenslotte zette CRAMS-Polhoupepsy, zich vooral in voor terugkeer naar Indonesië. 'Wie zegt dat de Molukken niet het recht hebben om een onafhankelijk staat te vormen heeft het bij het verkeerde eind, maar het is de vraag of een reële kans hierop niet reeds is bekeken'.

Polhoupepsy: *'Vanaf 1950 wordt het Molukse volk voorgehouden, dat de belangrijkste basis voor de RMS-proclamatie te vinden is in de RTC-accorden. Dit is niet waar, de bepalingen hierin vastgelegd zijn uitsluitend bestemd voor de Negara Indonesia Timur (NTI) en zijn derhalve niet van toepassing op de Zuid-Molukken. Door toendertijd zich aan te sluiten bij de NTI is de kans op een onafhankelijk Molukken bekeken.'* Veel belang stelde deze organisatie in het vinden van een manier om te werken aan de opbouw van de Molukken. De organisatie CRAMS-Polhoupepsy streefde ernaar dat de Molukkers in Nederland ingezet werden in projecten in Indonesië. Met het oog op de terugkeer moesten daarom ook elementen als cultuur, taal e.d. goed bewaard worden.

BPRMS-groepen

Ook de BPRMS ontkwam niet aan versplintering binnen haar gelederen. In 1956 ontstond de Aliran Pulang ke Indonesia (APKINDO), een groepering die terugkeer naar Indonesië wenste. Op aandringen van de Indonesische Ambassade verenigden de aanhangers van de APKINDO zich met GOSM om terugkeer naar Indonesië mogelijk te maken. Vanuit deze groep zijn een aantal gezinnen teruggekeerd.

Van de BPRMS splitste zich in mei 1954 een aantal leden af, dat zich organiseerde in een nieuwe organisatie 'Bond van ex-KNIL militairen op weg naar huis'. Belangrijkste man hierbij is dhr. Nanlohy. Deze organisatie gaat er vanuit dat de Molukkers nog altijd militairen zijn, die op dienstbevel naar Nederland zijn gekomen en die op weg zijn naar huis: 'Militer² dalam perdjalan pulang ke negerinja'. In 1960 scheidde zich van de BPRMS de Partai Pembantu Perdjuangan (PPPRMS) af, als gevolg van onenigheden bij de verkiezing van de kampraad Lunetten. Deze groep stelde zich sterk pro-RMS op en beoogde steun te geven aan de guerrillastrijders op Ceram.

KRPPT

De Kesatuan Rajat Pulau Pulau Terselatan (De eenheidsorganisatie van het volk der Zuidoost-Molukken), waarvan dhr. Renjaan de belangrijkste leider was, had tot doel om samen met de Nederlandse regering, los van enig politiek streven, te zoeken naar wegen om de belangen van haar leden zo goed mogelijk te dienen. De vertegenwoordigers van de KRPPT zien als toekomstperspectief dat Nederland en Indonesië tot een overeenkomst moeten komen wat betreft de mogelijkheden voor terugkeer naar de Zuid-Oost Molukken.

Later scheidde zich van de KRPPT de Badan Persatuan Pulau² Segenap af, die zich inzette voor terugkeer naar Indonesië en met name de Zuidoost-Molukken. Deze BPPS sloot zich ook aan bij de GOSM voor terugkeer naar Indonesië.

Bundeling van groepen

Onder druk van de Indonesische Ambassade sloten eind 1959 de BPPS, de APKINDO en de GNI zich aan bij de organisatie Gabungan Organisasi² Suku Maluku (GOSM). Begin 1961 vertrokken de meeste leden van deze organisatie naar Indonesië. Ook een aantal RMS-groeperingen heeft zich in de tweede helft van de jaren '50 gebundeld onder de naam Dewan Kesatuan Nasional Maluku Selatan (DKNMS). Deze samenwerking ontstond voornamelijk als reactie op de in 1956 ingevoerde zelfzorgregeling en was een poging om beter weerstand te kunnen bieden tegen eventuele plannen van de Nederlandse regering de Molukkers over heel Nederland te spreiden.

De belangrijkste doelstelling van DKNMS was een volksvertegenwoordiging tot stand te brengen die zou kunnen fungeren als het controle orgaan ten

aanzien van het beleid van de Molukse politieke leiders. De poging om langs deze weg de eenheid te bewerkstelligen mislukte.

Een belangrijke voorman hierbij was dhr. Wenno, voorzitter van de CRAMS-Wenno. Een andere poging de RMS-groeperingen te bundelen werd gedaan door ds. Metiary, die samen met dhr. Wenno streefde naar de tot standkoming van een federatie van Zuid-Molukse groeperingen, de Badan Persekutuan Rajat Maluku Selatan (BPRMS). Eind 1962 kwamen afgevaardigden van Molukse groeperingen in het woonoord Schattenberg bijeen om te overleggen op welke manier zij het best de strijd op zowel politiek als sociaal terrein konden voeren.

In maart 1963 werd de Badan Persekutuan een feit. In de Badan Persekutuan Rajat Maluku Selatan werden opgenomen de BPRMS, CRAMS-Wenno, BPRMS PPL, Bond ex-marine, PNMS en de Pamsa.

Badan Persatuan

In 1966 werd de Badan Persekutuan omgedoopt in de Badan Persatuan (BP). Dit had tot gevolg dat zowel de PNMS, als de CRAMS-Wenno zich uit de BP terugtrokken. Een van de belangrijkste motieven die ten grondslag lagen aan terugtrekking was dat men twijfelde aan de betrouwbaarheid van verschillende bestuurskandidaten. Dit betrof de verdenking dat de kandidaten omgekocht waren door zowel de Nederlandse regering als de Indonesische Ambassade om de interne gegevens naar beide instanties door te spelen. De Badan Persatuan heeft als fundamenteel uitgangspunt het zelfbeschikkingsrecht der volkeren en heeft als belangrijkste doel, op te komen voor de rechten en belangen van het volk der Zuid-Molukken in de ruimste zin van het woord. Behalve de naamsverandering werd de Badan Persatuan een éénheidspartij. Haar belangrijkste doelen waren:

- 1 Het streven naar herstel en erkenning van de rechten van de Ambonese ex-KNIL militairen.
- 2 Het streven naar erkenning van de RMS.
- 3 De handhaving van de eigen identiteit en cultuur.
- 4 De verbetering van de sociale positie van Molukkers in Nederland.

De Badan Persatuan stelde Nederland verantwoordelijk voor de situatie waarin 30.000 Molukkers zijn terechtgekomen en eiste van de Nederlandse regering een acceptabele oplossing. Ook heeft de BP via de Verenigde Naties getracht haar politieke doelstellingen te realiseren.

Na de dood van Mr. dr. Chr. Soumokil erkent de Badan Persatuan Ir. J.A. Manusama als de wettige president van de RMS in ballingschap. De Badan Persatuan tracht haar streven naar een onafhankelijk RMS gestalte te geven door het in het leven roepen van een Fonds Nasional en een Fonds Perdjuangan (Strijdfonds). Beiden fondsen zijn bedoeld ter ondersteuning van de RMS-strijd.

Opvallend is dat de Molukkers het nauwelijks als een probleem ervaren om enerzijds te pleiten voor herstel van hun militaire status en daaraan verbonden rechten van ex-KNIL militairen en het streven van naar een vrij en onafhankelijk R.M.S. Integendeel, zij beschouwen dat als duidelijk twee zaken, terwijl de tweede generatie eerder wil afrekenen met het koloniaal verleden van de eerste generatie Molukkers.

Casus: Een portret van een 'Ambonese' ex-KNIL-organisatie en haar politieke leider.

In 1986 zijn de Molukkers 35 jaar in Nederland. In verband hiermee heeft de Nederlandse Regering in samenspraak met de grootste Molukse - beter Zuidmolukse - organisatie Badan Persatuan afgesproken dat iedere Ambonese ex-KNIL militair jaarlijks een netto uitkering van f 2.000,- kan ontvangen. Verder ontvangt deze ex-KNIL militair -mocht hij erom vragen- een herdenkingspenning. Dit geldt trouwens ook voor de f 2.000,-

Ter nagedachtenis aan minister Mr. J.G. Rietkerk van Binnenlandse Zaken, op wiens voorstel de uitkering en herdenkingspenning tot stand kwam, krijgt de uitkering de naam 'Rietkerk-uitkering'. Bij die afspraken is ook de realisering van het Moluks Historisch museum. Dit museum moet een symbool zijn voor de band tussen Nederland en de Molukse gemeenschap. Twee van zeker acht kleine Molukse organisaties, hebben zich om principiële redenen uitgesproken tegen de wijze waarop bepaalde zaken door de Badan Persatuan geregeld zijn en hebben protest aangetekend tegen de 'Rietkerk-uitkering', de herdenkingspenning alsook het museum. Hierover bestaat trouwens bij veel Molukkers nog veel onduidelijkheid. De Suara orang² Ambon bekas KNIL, berpindah ke K.L. dalam perdjalan pulang ke Maluku (De stem van Ambonese ex-KNIL militairen, overgegaan naar de K.L., op doorreis naar de Molukken, kortweg genoemd Suara ex-KNIL en de Partai Nasional Maluku Selatan (de nationale Partij Zuid-Molukken) (PNMS) worden geleid door de algemene voorzitter van beide organisaties, dhr. I. Amanupunnjo. In deze casus een portret van hem.

Amanupunnjo vertelde over de beide organisaties het volgende:

'De PNMS is de Nationale Partij der Zuidmolukken en was reeds actief begin jaren vijftig, terwijl de Suara ex-KNIL pas eind jaren zestig ontstond.

Door het ontstaan van de Suara ex-KNIL worden de activiteiten ten behoeve van de militaire rechtspositie door deze organisatie begeleid en gecoördineerd, terwijl de PNMS zich dan voornamelijk richt op activiteiten ten behoeve van de RMS-strijd.

Aanvankelijk stond de PNMS onder leiding van dhr. Siwalette, die later naar Indonesië terugkeerde.

Op 13 mei kondigde de Nederlandse Regering de "Zelfzorgregeling" aan.

Dit betekende dat het verblijf van de Molukkers in Nederland van langere duur zal zijn en dat de Molukkers in het arbeidsproces dienen te worden opgenomen.

Ook de Molukse leiders waren hiervan bewust en daar hun doel gericht was op een terugkeer naar een vrije Republiek der Zuid-Molukken en herstel van de rechtspositie, voortvloeiend uit de militaire status, kwamen ze in Den Haag bijeen om een strategie uit te stippelen tegen de maatregelen van de Nederlandse overheid.

Leiders van de CRAMS, BPRMS, PNMS, KRPPT en andere groeperingen waren aanwezig.

Alhoewel de bijeenkomst besloten was, bleek later dat van geheimhouding nauwelijks sprake was. Wat binnenskamers besproken werd, bleek later te zijn overgebriefd door luitenant Kaihatu -die ook aan de bijeenkomst deelnam- aan van Ringen.

Niet lang daarna gaven enkele groepen van de CRAMS, BPRMS, KRPPT het verzet tegen de overheidsmaatregelen op. Alleen een aantal kleine groeperingen waaronder de PNMS verzette zich fel tegen de overheidsmaatregelen. De heer Siwalette kondigde aan door te blijven gaan met het verzet. De gevolgen bleven niet uit. PNMS leiders werden in 1957 vijf maanden gevangen gehouden in het Huis van Bewaring aan de Alkemadeaan in Den Haag.

Nadat de procureur-generaal een persoonlijk gesprek had gehad met Siwalette werden wij vrij gelaten. Siwalette stelde voor de "Zelfzorgeregeling" te accepteren, maar toen wij Hitijahubessy, Marwa en Amanupunnjo, bleven weigeren, werden wij door Siwalette uit de partij gezet met de beschuldiging dat wij aan "pulau-systeem" (pulau Nusa Laut (Nusa Hulawano) deden. Later heeft Siwalette de SAAMI opgericht (Serikat Anak Anak Maluku Indonesia). Voor zijn vertrek naar Indonesië zei Siwalette tegen mij: "Amanupunnjo, blijf jij maar in Nederland, ik ga terug." "Ik wil je echter nog één ding zeggen, pas als er geweld wordt gebruikt vanuit het volk en bloed is gevloeid, dan pas verandert deze overheid zijn houding ten opzichte van Molukkers."

Razzia's in Molukse woonoorden

Na het vertrek van Siwalette werd ik gekozen als voorzitter van de PNMS. Niet lang daarna begonnen de razzia's van de politie in de woonoorden om te proberen het verzet tegen de "zelfzorgeregeling" te breken door de leiders van de PNMS over heel Nederland te doen verspreiden.

Ons gezin werd van Middelburg getransporteerd naar Oude Zeug. Daarna gingen wij van Oude Zeug naar Pietersberg en van Pietersberg naar Oost-Souburg.

Wij verkeerden in die tijd in ellendige omstandigheden. Wij ontvingen geen uitkering van mei 1956 tot februari 1957. Op allerlei manieren

probeerden zij ons te dwingen de "zelfzorgregeling" te accepteren.

Wij gaan ervan uit dat wij militairen zijn en dat het ontslag uit militaire dienst onrechtmatig was en derhalve behoort de overheid zorg te dragen voor de Molukse militairen en hun gezinnen, totdat zij in hun land van herkomst teruggekeerd zijn.

Trouwens dit alles kun je vinden in artikel 5 van het verdrag, dat gesloten werd door het Koninkrijk der Nederlanden en de Republiek Indonesia (RIS) op 14 juli 1950 en artikel 1,2 en 3 van de besluiten, die genomen zijn samen met de Staatssecretaris van Oorlog op 19 en 20 juli 1950, die te vinden zijn in het Tractatenblad van het Koninkrijk der Nederlanden van het jaar 1954 nr.1.

Via het Internationale Rode Kruis en de Verenigde Naties (PBB) hebben we geprobeerd steun te krijgen voor onze acties. Wat wij beogen was dat de zaak van de Molukkers als politieke vluchtelingen bepaald zou worden, waardoor er een discussie op gang kwam over de positie van de Molukkers in het algemeen.

Dit werd echter geboycot door Ir. J.A. Manusama en H. Owel. Manusama betitelde onze actie als een partijpolitiek probleem en op deze wijze reduceerde hij het probleem van de Ambonese ex-KNIL militairen tot een partijpolitieke kwestie.'

Badan Persekutuan

ER: Begin jaren zestig werd Uw organisatie betrokken bij het opzetten van de Badan Persatuan. Waarom stapte U bij de totstandkoming van de Badan Persatuan eruit?

Amanupunnjo: 'Het idee van een Badan Persekutuan (Federatie van Molukse organisaties) was op zich geen slecht idee. De omdoping van de Badan Persekutuan in een Badan Persatuan ("Eenheidslichaam") vonden wij als organisatie een slechte zaak, vooral wanneer deze organisatie niet rechtstreeks is gekozen vanuit het volk. Derhalve hebben wij destijds een resolutie ingediend voor de opheffing van de BPRMS. Deze werd echter niet aangenomen.

Wij zijn namelijk van mening dat de Badan Persatuan, wil zij een parlementair karakter dragen, dan moeten zij afgevaardigden kennen uit allerlei organisaties. De huidige Badan Persatuan is een partij. Wat wij willen is geen "verdeel- en heers" politiek van de Badan Persatuan, maar werkelijke democratie van onderaf. Daarom willen wij rechtstreekse verkiezingen.'

ER: Wat vindt Uw organisatie van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers. Daarin zitten wel wat vertegenwoordigers van diverse organisaties.

Amanupunnjo: 'Je vergeet te zeggen dat de meerderheid gevormd wordt

door de BP-kliek. Daarnaast is het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers in het leven geroepen bij de gratie van de Nederlandse overheid als "zoethoudertje" en als instrument om de Molukkers te controleren. Dit geldt trouwens ook voor het radioprogramma "Suara Maluku". Duidelijk is wel dat van een daadwerkelijke RMS-strijd onder leiding van de Badan Persatuan geen sprake meer is. Integendeel zij raken steeds meer vervreemd van de RMS-strijd en hun RMS-strijd wordt gereduceerd tot een welzijnsstrijd in Nederland.'

Dat de visie en de perceptie van de 'Suara ex-KNIL' en de PNMS haaks staan ten opzichte van het overheidsbeleid is duidelijk.

De vraag echter is hoe deze verschillende percepties zich uiten in de maatschappelijke realiteit.

In het kader hiervan wil ik een tweetal cases beschrijven, waarin verschil in visies en standpunten praktische consequenties heeft.

De twee zaken hebben te maken met de problematiek van de collectieve herhuisvesting van Molukkers. Molukkers zijn in het begin van de jaren zestig van de woonoorden naar de woonwijken verplaatst.

De aanhangers van de Suara ex-KNIL en de PNMS hebben zich tegen deze verhuizing fel verzet en een aantal van hen is met geweld in de nieuwbouwwijken gehuisvest. (w.o. het gezin L. in Moordrecht).

Casus: Zaak gezin L. versus Staat der Nederlanden.

Vanaf 1961 heeft het gezin L. een huis bewoond in M.

In 1975 constateerde de Staat dat vanaf 1973 geen huur was betaald voor de woning en in 1975 (juni) is de huurschuld f 6.289,45 groot.

De Staat startte daarop een ontbindings-/ontnuimingsprocedure, maar werd in eerste instantie door het Kantongerecht in G. in het ongelijk gesteld. Het vonnis van de Kantonrechter werd echter bij vonnis d.d. 28 juli 1978 door de Rechtbank (arrondissementsrechtbank) te R. grotendeels vernietigd. De vorderingen van de Staat werden alsnog toegewezen.

Bij deze zaak speelt een aantal opvattingen en percepties een rol.

De Nederlandse overheid, vertegenwoordigd door de Dienst der Domeinen en De Landsadvocaat is van mening, dat degenen, die in een huurwoning wonen, huur dienen te betalen.

Het Kantongerecht te G. is van mening, dat er inderdaad huur betaald dient te worden, maar dan wel op basis van een huurovereenkomst en in 1975 kon de landsadvocaat dit niet afdoende bewijzen.

Het arrondissementsrechtbank heeft het vonnis van het Kantongerecht vernietigd.

Het gezin L., vertegenwoordigd door de organisatie Suara orang² Ambon bekas KNIL, dalam perdjalan pulang ke Maluku, afgekort Suara orang²

Ambon bekas KNIL, stelde dat het gezin met geweld uit Pietersberg (bij Westerbork) naar de woning in Moordrecht is gebracht. Met andere woorden er is nooit sprake geweest van een huurovereenkomst. Daarnaast weet het gezin van een huurbetaling niets af, daar aanvankelijk de Nederlandse (centrale) overheid hier zorg voor heeft gedragen en later de plaatselijke overheid, de gemeente. Hun principe is dat zij slechts tijdelijk in Nederland zijn en behandeld willen worden als militairen in een kasern. Dit betekent volledige verzorging van de overheid. Regels en wetten, die door de Nederlandse overheid zijn gemaakt, daar weten zij niets van af. Zij stellen dan ook, het is niet dat wij geen huur willen betalen, maar U bent bij ons aan het verkeerde adres.

De rechtbank daarentegen is van mening, dat men voor zaken aangaande militaire rechtspositie de Molukkers in het algemeen en het gezin in het bijzonder bij de Nederlandse regering moet zijn, terwijl het huren van een woning een civiele kwestie is.

Deze zaak speelt in 1986 nog en huur van het gezin is inmiddels (inclusief proceskosten e.d.) f 12.714,50.

De lopende huur bedraagt f 192,40 per maand.

De Rechtbank te R. bepaalde op 7 september 1977 de tussen partijen bestaande huurovereenkomst met betrekking tot de woning aan de P. M. te M. te ontbinden. Of zoals de Rechtbank stelt: "Veroordeelt L. om de woning met alle personen en goederen die zich van zijnentwege daarin bevinden te ontruimen en te verlaten en deze, onder afgifte van de sleutel ter vrije en algehele beschikking van de Staat te stellen.

Verwijst L. in de proceskosten van beide instantiën, tot op heden begroot op f 243,55 aan voorschotten en op f 500,-- aan salaris voor de gemachtigde in eerste instanties en op f 690,-- voor de procureur.

Bij deze zaak ben ik (E.R.) betrokken geweest. De participerende observatie vond plaats op een aantal niveaus.

Allereerst als tolk voor de familie L. voor het Kantongerecht in G. Op de tweede plaats als onderzoeker bij de Suara ex-KNIL en bij de familie.

Een korte beschrijving van mijn ontmoeting met de Suara ex-KNIL en familie L.

Ik heb dhr. Amanupunnjo al eerder geholpen als tolk bij een aantal andere kwesties en namens de organisatie en familie belde hij mij deze keer ook op.

Njong Eli, zei hij kun je aanwezig zijn bij de zaak van familie L. tegen de Staat der Nederlanden. Een nee, kun je haast niet verkopen. Ze doen een beroep op je, daar ze geen vertrouwen hebben in een advocaat, in het bijzonder een Nederlandse advocaat.

Op de afgesproken tijd ben ik samen met dhr. Amanupunnjo vertrokken naar G. Op het station van G. kwam ik nog 3 andere leden van de organisatie tegen en dhr. L. en zijn dochter.

Na een kop koffie gedronken te hebben zijn we naar het gerechtsgebouw gegaan. Hier stond de vrouw van dhr. L. al op ons te wachten.

In 1975 heb ik de familie L. ook geholpen en deze zaak is toen via bemiddeling van de gemeente in het reine gekomen.

De gemeente draagt zorg voor de betaling van de huur en de schuld en dhr. L. hoefde geen handtekening te zetten onder een huurovereenkomst. Zijn eer als militair is gered als zijn wijze van protest is gerespecteerd.

Het probleem van 1986 is, dat vanaf 1 september 1984 geen huur meer is ontvangen. Vanaf die datum ontvangt dhr. L. een AOW-uitkering en geen bijstandsuitkering. De gemeentelijke inhoudingen zijn hierdoor stopgezet en gedaagden weigeren ondanks herhaalde sommatie de huurbetalingen (incl. aflossingen) zelfstandig te hervatten. Uit de gesprekken met de familie L., maar ook in het gesprek met de rechter bleek dat het over en weer duidelijk maken van elkaars bedoelingen erg moeilijk gaat.

De brieven naar familie L. worden in het Nederlands geschreven, de gebruikelijke taal hier in Nederland, de antwoorden worden geschreven in het Maleis. Deze brieven worden door de Rechtbank niet geaccepteerd m.a.w. de rechtbank weet niet wat de organisatie en de familie L. als tegenargumenten aanbrengen. Dit misverstand is gelukkig opgelost, doordat ik in grote lijnen zowel de gedachten als de visie van de organisatie en de familie L. mondeling en schriftelijk heb kunnen vertalen.

Het tweede misverstand betreft de regels, die thans in Nederland gelden en de regels en wettelijk bepalingen, die de organisatie en de familie L. in hun hoofd hebben. Gezien het feit, dat de organisatie en familie de regels hanteren uit het begin van de jaren '50 en deze als rechtvaardig en rechtmatig beleven, botsen deze regels met de thans geldende bepalingen. Dit is moeilijk duidelijk te maken aan de Suara ex-KNIL en de familie L.

Ik signaleer deze verschijnselen als het leven in twee werelden. De vaak onverwerkte gevoelens en onrechtvaardige behandeling van de Ambonese ex-KNIL militairen en hun gezinnen werken juist op latere leeftijd door, wat in sommige gevallen leidt tot psycho-traumatische situaties.

10.3 De betekenis van Molukse sociale- en politieke belangenorganisaties

In het voorafgaande is er reeds op gewezen dat het ontstaan en de ontwikkeling van Molukse politieke belangenorganisaties in belangrijke mate het denken, de houding en het handelen van veel Molukkers, zeker van de eerste generatie, tot op dit ogenblik bepaalt. Niet alleen geven deze organisaties een zekere mate van houvast aan veel Molukkers, maar ook geven zij richting aan het denken van Molukkers. Dit politiek denken komt tot uiting

in de houding van Molukkers tegenover de overheid, maar bepaalt ook de mate waarin men in de Nederlandse samenleving participeert.

Eind jaren '50 raakte het streven naar herstel van de militaire status op de achtergrond en kwam de nadruk veel meer op het RMS-ideaal te liggen.

De Molukse politieke belangenorganisaties vervulden hierbij een centrale rol. Niet alleen in hun stellingname ten opzichte van de overheid, maar ook bij de onderlinge afgrenzing van elkaars opvattingen. Hierbij de kanteekening geplaats dat het veelal ook gaat om persoonlijk leiderschap en persoonlijke tegenstellingen. Het verscherpen van tegenstellingen van welke aard dan ook heeft in de afgelopen jaren geleid tot 'politieke verdeeldheid' binnen de Molukse gelederen en het bestaan van vele kleine -bijna sectorische (bv. groep Leasa)- belangengroeperingen. (Rinsampessy 1975,15)

Reeds in 1959 noemde de Commissie Verwey-Jonker een aantal oorzaken dat ten grondslag ligt aan de 'politieke verdeeldheid' van de afgelopen jaren. Zij noemde de reeds van ouds bestaande tegenstellingen tussen de bewoners van de verschillende eilandengroepen, het verschil in opvatting over de rechtsvragen, welke met de overkomst van de Ambonnezen naar Nederland samenhangen en de verschillen in politieke doelstelling. Ook persoonlijke tegenstellingen hebben, nu eens meer dan weer minder, een rol gespeeld. (Ambonnezen in Nederland 1973, 83)

Van Amersfoort noemde in zijn studie 'Immigranten een minderheidsvorming' twee oorzaken die karakteriserend zijn voor de voortdurende tegenstellingen. De eerste is gelegen in het wereldbeeld dat de oude eilandcultuur kenmerkt. Het leiderschap is - vooral bij conflict - daardoor naar binnen veel zwakker dan naar buiten. Tegenover de buitenwereld kon men zich binnen één ring voelen en zich achter één leider scharen. Tegenover de eigen landgenoten wordt de effectiviteit van het leiderschap echter voortdurend afgeremd door gebondenheid aan dorp, eiland of pela.

Op de een of andere wijze ontbreekt de techniek tot onderling overleg en het vinden van een compromis. De feitelijke inhoud van het conflict is dan ook meestal onbelangrijk tegenover de hevigheid waarmee het wordt uitgevochten of de absoluteitheid waarmee een afsplitsing zich voltrekt.

Een tweede belangrijke verklaring is het ontbreken van directe doelstellingen waarop de leiders zich kunnen richten. Wat in deze situatie ontbreekt zijn doelstellingen in de zin van concrete programmapunten, waarop de aandacht en de energie zich kan richten. En aan de hand waarvan ook het succes of het falen van een leider kan worden afgelezen. Zoals de volgzzaamheid ten opzichte van de leiders weinig rationeel is, is dat ook de kritiek op hen. Daardoor kunnen zij zich bij ontevredenheid moeilijk verweren en kan het vertrouwen bij een groter of kleiner deel van de volgelingen ook weer plotseling wegvallen. (Van Amersfoort 1974, 119,120) Ook Mariën (1968) en Rinsampessy (1975) constateren dat persoonlijke tegenstellingen een belangrijke rol spelen bij afsplitsingen. Ik vermeld verder dat oorzaken van versplintering ook liggen in verschillen in priori-

teitsstelling en de tendens om het al dan niet volgen van een organisatie sterk te laten afhangen van de emotionele binding met de leider van een organisatie, een verwantschapsrelatie en/of het demagogisch karakter van een leider, meer dan de rationele inhoud van het programma van een organisatie. Rinsampessy noemt ook het zgn. 'malu-hati' gedrag. Dit wordt omschreven als uit verlegenheid voortvloeiend gedrag, waarbij iemand besluit om ondanks zijn bedenkingen niet tegen de opvattingen en wensen van een ander in te gaan. Veelal is die andere een persoon of personen met een vrij hoog aanzien. (Rinsampessy 1975, 15,16).

Bij een analyse van de doelstellingen van de verschillende belangenorganisaties kon men een aantal verschuivingen waarnemen in de prioriteitstelling van de belangenorganisaties. Aanvankelijk was de primaire doelstelling 'het streven naar herstel van de rechtspositie voortvloeiend uit de vroegere militaire status'. Zeker tot 1956 werd deze doelstelling als eerste prioriteit gesteld door het merendeel van de Molukse belangenorganisaties, met uitzondering van de CRAMS-Polhoupessy, die reeds in het begin stelde dat zowel de militaire rechtspositie als de RMS slechts middels onderhandelingen met Indonesië gerealiseerd konden worden. Na 1956 is hierin een verschuiving gekomen. Alhoewel er nog een aantal belangenorganisaties expliciet het herstel van de militaire rechtspositie als eerste prioriteit stelde, veranderde de BPRMS haar koers door het accent vooral te leggen - mede door de komst van de politieke missie o.l.v. Ir. J.A. Manusama - op de realisering van het RMS-ideaal, terwijl de militaire rechtspositie naar de tweede plaats verschoof. Kenmerkend ook voor de ontwikkeling van de belangenorganisaties in de woonoorden is het centralistisch leiderschap, waarbij symbolen voortvloeiend uit het militaire verleden, zoals de militaire rangenhiërarchie, een belangrijk element vormden.

Dit centralistisch leiderschap heeft ondermeer tot gevolg gehad dat informatie naar Molukkers toe, evenals informatie naar de Nederlandse samenleving - in het bijzonder de overheid -, bepaald wordt door een kleine elite, die een sterke monopoliepositie heeft.

Alhoewel de vele politieke belangenorganisaties binnen de Molukse gemeenschap verschillende uitgangspunten hadden en hebben, waren er toch ook een aantal gemeenschappelijke punten:

- Bijna alle Molukkers zien hun toekomst niet in Nederland, maar in het land van herkomst. Zij beschouwen hun verblijf in Nederland dan ook als een tijdelijk verblijf.
- Praktisch alle Molukkers benadrukken -alhoewel om uiteenlopende redenen- het behoud van de eigen identiteit en cultuur.
- Bij Molukkers die repatriëren speelt heimwee een belangrijke rol.
- Het overgrote deel van de Molukkers is voorstander van een terugkeer naar de Molukken, wanneer er de Republiek der Zuid-Molukken (RMS) wordt gerealiseerd.

- Het merendeel van de belangenorganisaties is van mening dat voor de opbouw van de Molukkers de jongere generatie gestimuleerd moet worden om te studeren en een goed vak te leren.
- Tenslotte waren veel organisaties van mening dat de BPRMS een sterke monopoliepositie had binnen de Molukse gemeenschap, waardoor er geen genuanceerde doorstroming plaatsvond van informatie naar de Molukse gemeenschap toe en van de Molukse gemeenschap naar de Nederlandse samenleving -in het bijzonder de overheid- toe.

De betekenis van de Molukse politieke organisaties voor de Molukse gemeenschap kan worden teruggebracht tot drie belangrijke punten:

- 1 De politieke belangenorganisaties hebben ertoe bijgedragen dat de aandacht van de Molukkers heel sterk gericht is op de eigen groep, in het bijzonder het RMS-ideaal.
- 2 Door de te gerichte aandacht op de eigen groep bestaat er weinig ruimte om zich te oriënteren op de omringende samenleving en serieus in te gaan op de (on)mogelijkheden van participatie en integratie in de Nederlandse samenleving.
- 3 De politieke belangenorganisaties hebben er mede toe bijgedragen dat er sprake is van een Molukse identiteit, hoewel in deze groepsidentiteit sterk de nadruk ligt op de politieke identiteit.

10.4 Radikalisering en veranderende visies onder Molukse jongeren

Terwijl in het voorafgaande vooral de nadruk is gelegd op Molukse sociale- en politieke belangenorganisaties, die in de woonoorden zijn ontstaan, en betrekking hebben op de eerste generatie Molukkers, kwamen begin de jaren '70 de tweede generatie Molukkers sterker naar voren.

Een belangrijk deel van de tweede generatie Molukkers blijft zich oriënteren op de doelstellingen van de eerste generatie en het overgrote deel sluit zich ook aan bij organisaties van de eerste generatie. Toch zien wij ook jongeren die proberen hun eigen weg te zoeken bij een poging bepaalde doelstellingen te realiseren en hun eigen organisatie van de grond te krijgen. Het ontstaan van vele groeperingen onder de jongeren, die op hun eigen wijze proberen inhoud te geven aan de RMS-strijd is o.a. het gevolg van het falen van het beleid gevoerd door de politieke belangenorganisaties en hun leiders. Doordat de grootste organisaties -de BP en de Missie Militair- de deuren voor deze jongeren gesloten houden en niet naar hun verlangens willen luisteren, ontstaat er een verscheidenheid aan jongerengroeperingen. Vele jongerengroeperingen hebben dan de pretentie dat zij zelf kapabel zijn om de 'perdjuangan' (vrijheidsstrijd) te voeren. Daar is het ontbreken van een werkelijk democratisch beleid niet in de laatste plaats

schuld aan. (Rinsampessy E.P. 1975, 46).

Door de toenemende radicalisering onder Molukse jongeren hadden politieke organisaties en hun leiders het gevoel dat zij deze jongeren niet onder controle hadden. Meerdere factoren zijn debet aan deze radicalisering.

Allereerst moet genoemd worden de positie van de oudere Molukkers. De Molukse ex-KNIL militairen moesten hun militaire status bij aankomst ruilen voor die van ongeschoolde arbeider in de fabriek. Dit betekende feitelijk een degradatie en werd door hen als vernederend ervaren. De wrok, die zij tegenover de Nederlanders en hun regering voelden, droegen zij over aan hun kinderen.

Ook de kerk speelde hierbij een belangrijke rol. Het beleid van de kerk was erop gericht dat de Molukkers eenmaal zouden terugkeren naar hun land, dat onderdrukt en bezet werd door Indonesië. Hierbij lag de nadruk op de overtuiging dat er met Gods hulp aan de onrechtvaardige positie waarin de Molukkers zich bevinden een einde zou komen.

Ook verschillende politieke organisaties en hun leiders hebben de houding van de jonge generatie ten aanzien van het RMS-ideaal in belangrijke mate bepaald. Berichten van familieleden uit de Molukken over martelingen door het Suharto-regiem versterkten de negatieve houding tegenover de Republiek Indonesia en de Nederlandse Regering.

Maar niet alleen politieke oorzaken speelden een rol. Terugkeer naar de Molukken betekende dat men hier de eigen identiteit en cultuur moest bewaren. Dit betekende dat men in grote groepen bij elkaar wilde blijven wonen. Dit leidde tot een conflict tussen de Nederlandse overheid en de Molukkers. Terwijl de Nederlandse overheid in het begin van de jaren '60 de formulering hanteert 'integratie met behoud van eigen identiteit en cultuur' worden de hieruit voortvloeiende handelingen door de Molukse gemeenschap geïnterpreteerd in termen van assimilatie, wat het volledig opgaan van Molukkers in de Nederlandse samenleving betekent.

Naast de meer politieke factoren, die ten grondslag liggen aan de harde acties van de afgelopen jaren kan ook niet ontkend worden dat de sociaal-maatschappelijke positie van de Molukse bevolkingsgroep van invloed is op de houding van groepen Molukse jongeren. Bepaalde groepen Molukse jongeren variërend van 15 - 30 jaar dreigen geïsoleerd te raken van zowel de Nederlandse als de Molukse samenleving. Gebrek aan werkgelegenheid, mede bepaald door de achterstandssituatie in Nederland en discriminatie op de arbeidsmarkt, hebben er toe geleid dat bij sollicitatie Molukkers al spoedig afvallen. Daardoor neemt het animo om te solliciteren bij veel Molukkers geleidelijk aan af. Langdurige werkloosheid onder Molukse jongeren -sommigen zijn langer dan 5 jaar werkloos- vormt geen uitzondering, maar begint een zekere regelmaat te vertonen onder bepaalde groepen Molukse jongeren. Niet alleen maakt het deze categorie jongeren afhankelijk van sociale uitkeringen, maar het is juist deze kwetsbare categorie, waar

het grootste aantal drugsverslaafden te vinden is. Druggebruik en met name het gebruik van harddrugs is een uitermate geldverslindende bezigheid die hoge inkomsten noodzakelijk maakt. Mogelijkheden hierin liggen vooral in het gaan verhandelen van drugs, op zo'n wijze dat tenminste eigen gebruik bekostigd kan worden.

Met name de laatste jaren worden Molukse en Nederlandse instellingen voor maatschappelijk werk geconfronteerd met een toename van het druggebruik in het algemeen en harddrugs in het bijzonder onder groepen Molukse jongeren. Geleidelijk aan begint ook de alcoholproblematiek zichtbaar te worden. Het verstoken zijn van een normale ingang in die onbekende Nederlandse maatschappij, maakt vele jongeren tot 'outcasts'.

Om zich staande te houden zijn zij aangewezen op lotgenoten. Onderlinge lotsverbondenheid en de her- en erkenning van vanuit de Molukken meegebrachte cultuurelementen brengen groepsconcentraties tot stand.

De houding van deze groepen kan, gezien hun positie niet anders zijn dan zich afzetten tegen de blanke, Nederlandse, gevestigde orde die hen uitgestoten heeft.

Bovengenoemde factoren hebben er onder meer toe geleid dat de Nederlandse complexe geïndustrialiseerde samenleving de laatste jaren geconfronteerd werd met harde acties van de zijde van Molukse jongeren. De 'radicalisering' richt zich niet alleen tegen de Nederlandse maatschappij, maar ook tegen de Molukse leiders, die alleen blijven 'preken' over de Republiek der Zuidmolukken, maar geen daadwerkelijke alternatieven aan de jongeren hebben kunnen bieden. Dit heeft onder andere tot gevolg dat steeds meer jongeren een 'eigen koers' gaan varen.

Wanneer gepoogd wordt een beeld te krijgen van de stromingen zoals die zich op politiek vlak binnen de Molukse samenleving manifesteren dan komt men tot de constatering dat er een veelheid van groepen bestaat, die vaak op hun beurt weer verdeeld zijn in vele kleine splintergroeperingen.

Bij een poging deze talrijke groeperingen en groepjes te overzien kunnen wij wat de politieke ideologie betreft een onderscheid maken in vier categorieën.

Het streven naar een onafhankelijke Republiek der Zuidmolukken (RMS)

Als behorend tot de eerste categorie kunnen groeperingen gerekend worden die streven naar een onafhankelijke Republiek der Zuid-Molukken (RMS). Basis voor dit streven is gevormd door de proclamatie van de RMS op 25 april 1950. De meest bekende organisatie in deze categorie is wel de RMS-regering in ballingschap onder aanvoering van Ir. J.A. Manusama. Deze wordt ondersteund door de Badan Persatuan, waarvan ds. S. Metiary voorzitter is. Aanvankelijk was het de bedoeling dat de Badan Persatuan, hetgeen eenheidslichaam betekent, een overkoepelende organisatie zou zijn, waarin verschillende Molukse politieke partijen vertegenwoordigd zouden zijn. Een strenge hiërarchie binnen dit orgaan echter maakt dat voor

andere groeperingen nauwelijks plaats is. Daardoor werd de Badan Persatuan in de afgelopen jaren gereduceerd tot een politieke partij binnen de Molukse gemeenschap. In de brochure 'Confrontatie' uitgegeven door de Badan Persatuan wordt hun politieke visie nader geformuleerd. Grote nadruk wordt gelegd op het 'één volk zijn' van de Zuidmolukkers en haar eigen identiteit, zonder dat overigens deze begrippen meer inhoudelijk uitgewerkt worden. Daardoor blijft onduidelijk wat nu precies onder eigen identiteit wordt verstaan. Belangrijk is echter dat identiteit voornamelijk vertaald wordt in termen van politieke identiteit. Zich baserend op de RTC-accorden, welke in 1949 bij de overdracht van het voormalige Nederlands-Indië aan de Republiek Indonesia Serikat (RIS) zijn geformuleerd, stellen zij de Nederlandse Regering verantwoordelijk voor het niet nakomen van de daarin gestelde, maar later door de RI vertrapte, rechten van de Zuidmolukkers.

De Badan Persatuan heeft een eigen jongerenorganisatie, de Pemuda Masjarakat (De Vrije Zuidmolukse Jongeren). De politieke visie hiervan is echter gelijk aan die van de Badan Persatuan, zij het dat hier meer gewelddadige methodes om het doel te bereiken minder geschuwd worden. De 'harde acties' van de afgelopen jaren, Wassenaar 1970, de bestorming van het Vredespaleis 1974, de treinkaping in Wijster 1975, de bestorming van het Vredespaleis 1974, de acties in de Punt en Bovensmilde 1977 werden voornamelijk door jongeren uit de gelederen van de Pemuda Masjarakat gevoerd.

Ook twee Nederlandse organisaties, de stichting Door de Eeuwen Trouw (DDET), een organisatie die vooral in de jaren '50 en '60 erg actief was en de RMS-regering van Ir. J.A. Manusama tot op de dag van vandaag ondersteunt, en het voormalig Landelijk Aktie Comité Zuid-Molukken (LAC), ontstaan met als doel de betrekking tussen Nederlanders en Molukkers te verbeteren, werken vanuit de hiervoor genoemde visie, zij het dat deze twee organisaties ijverig hun best doen dit alles in een zo progressief mogelijk lijkend jasje te verpakken.

De laatste jaren constateert men een politieke verschuiving binnen de traditionele RMS-beweging in die zin dat men ondermeer aan de hand van de twee bovengenoemde Nederlandse organisaties probeert een samenwerkingsverband met bepaalde groeperingen uit de verzetsbeweging van West-Papoea 'Organisasi Papua Merdeka (OPM)' en Oost-Timor de Movimento Nacional Para a Libertacao Y Independencia de Timor-Deli (MNLITD) tot stand te brengen onder de naam West-Melanesische Tripple Alliantie. Belangrijkste doel lijkt te zijn het bundelen van het verzet van deze drie gebieden tegen Indonesië. Bij deze drie echter moet ook genoemd worden de samenwerking van de Manusama-regering met het verzet op Atjeh (Sumatra). Dit samenwerkingsverband bestaat evenals dat met de Papoea's al sinds de jaren '60.

Een heel andere groepering is de FRONT SIWA LIMA, aanvankelijk

voortkomend uit de contraregering van wijlen 'acting president' I. Tamaëla. Na de dood van Tamaëla, werd deze regering, volgens aanhangers van wijlen Tamaëla, omgevormd naar een bevrijdings-beweging. Alhoewel ook hier de proclamatie met de RMS in 1950 als uitgangspunt is genomen wordt geprobeerd dit doel te realiseren door middel van het bevorderen van internationale kontakten met als uiteindelijk doel de realisering van het RMS-ideaal. Zo zijn in de afgelopen jaren pogingen ondernomen de Verenigde Naties voor de RMS-zaak te interesseren en zijn kontakten gelegd met de Afrikaanse Republiek Benin. Door deze kontakten werd de RMS-koers van de Tamaëla beweging omgedoopt in een meer socialistische revolutionaire richting, maar wat deze omdoping anders dan een naams-verandering inhoudt is nog niet erg duidelijk.

In deze kategorie kan tenslotte worden genoemd de Susunan Pusat Pemuda Republik Maluku Selatan (SPPRMS). Alhoewel de ideeën binnen deze groep min of meer parallel lopen met die van de Manusama groepering, stellen zij zich ten aanzien van deze regering relatief onafhankelijk op en valt hier ook een iets tolerantere houding te bespeuren ten aanzien van groepen met een andere mening betreffende de RMS.

In de jaren '80 hebben zich na de dood van ondermeer I.J. Tamaela en dissidenten van de Badan Persatuan en de Pemuda Masjarakat nieuwe groeperingen gevormd. Hiervan volgt een korte beschrijving. De Missie Tanah Air 1950, die vooral de RMS-strijd in een breder kader plaatst met een relatief grote nadruk op de culturele identiteit van het Molukse volk. Internationaal tracht zij aandacht te vragen voor de Molukse culturele identiteit, die door het Javanisme en het Suhartobewind dreigt te worden vernietigd. In Genève, in de 'Working Group Indigenous Populations', heeft de missie Tanah Air ook wel 'Homeland Mission' genoemd, ondermeer de transmigratie van Javanen naar de Molukken en de identiteitsvernietiging door Indonesië aan de kaak gesteld. De G.R.R.N.- Nunusaku gaat er vanuit dat de RMS een volksdaad is. Zij pleit ervoor dat er een goede interne samenwerking dient te komen wil er sprake zijn van een goede invulling van ondermeer cultuur en opvoeding en het in goede banen leiden van de patriottische gevoelens. Werken vanuit een politiek programma en een eigen verantwoordelijkheidsbesef zal ertoe moeten bijdragen dat alle geledingen (w.o. sociale, politieke, en kerkelijke organisaties) op hun eigen wijze een bijdrage leveren aan de RMS-strijd.

Ondersteuning van het verzet in Indonesië en de in Molukken in het bijzonder
Een tweede kategorie in het politieke stromingenland wordt voornamelijk gevormd door Molukse jongeren, die de proclamatie van de RMS in 1950 wel als een historisch feit beschouwen, maar hieraan verder geen consequenties verbinden. Voorop wordt gesteld dat het belangrijk is uit te gaan van de situatie zoals die op dit moment bestaat. Dit betreft op de eerste

plaats de onderdrukking in Indonesië. Dit is geen overheersing van Zuid-Molukkers door bijvoorbeeld Javanen, maar een onderdrukking van grote delen van de bevolking door een fascistisch, door buitenlandse mogelijkheden overeind gehouden, regime.

Een tweede aspect van het uitgaan van de huidige situatie in Indonesië is het onderkennen dat Molukkers nu al meer dan 35 jaar in Nederland wonen. Het getuigt van een vorm van paternalisme om vanuit Nederland te bepalen wat goed is voor de Molukkers op de Molukken. Zich baserend op deze twee uitgangspunten komen deze groeperingen tot hun politieke visie. Gesteld wordt dat gezamenlijke strijd van de onderdrukte volkeren tegen het generaalsbewind veel meer kansen biedt voor een bevrijding van de Molukken. De Molukkers in Nederland hebben hierin slechts een ondersteunende rol. Alhoewel een groeiend aantal Molukkers -voornamelijk jongeren- deze gedachtengang in belangrijke mate onderschrijft zijn er nog niet veel groeperingen, die tot deze categorie gerekend kunnen worden. De bekendste is wel de Gerakan Pattimura (1976), later gevolgd door Goheba (1978) en Pemuda 20 mei (1979). Hier is bijgekomen het Moluks Scholings Kollektief (M.S.K), vooral bekend door het rechtsproces in Assen.

Oriëntatiereizen, ontwikkelingsprojecten en repatriëringmogelijkheden

Reeds jaren bestaat er in kleine kringen binnen de Molukse gemeenschap belangstelling voor mogelijkheden mee te werken aan ontwikkelingsprojecten in de Molukken en het stimuleren van repatriëringmogelijkheden voor Molukkers uit Nederland. De laatste jaren is deze belangstelling erg toegenomen. Niet in de laatste plaats kan dit worden toegeschreven aan activiteiten van de Nederlandse en de Indonesische overheid, in het bijzonder het ambassadepersoneel en ambtenaren van het ministerie van CRM, het huidige WVC. Tegen de achtergrond van deze activiteiten moeten ook de zgn. oriëntatie- en heimweereizen geplaatst worden.

De oriëntatiereizen worden door voorstanders van ontwikkelingshulp aan de Molukken beschouwd als een belangrijk instrument om kennis en inzicht te verkrijgen over de situatie op de Molukken, met het oog op het op gang brengen van eventuele ontwikkelingsprojecten ten behoeve van Molukkers in de Molukken. Belangrijke groeperingen zijn ondermeer de MASMAL-RA, een overkoepelende organisatie van Zuid-Oost Molukkers in Nederland, de Stichting RELA '69, de RUKUN MALUKU, en vooraanstaande Molukkers w.o. Mantouw. Opmerkelijk is in dit verband de opvatting van RUKUN MALUKU, die de Nederlandse overheid adviseert een actief repatriëringbeleid op gang te brengen. De laatste jaren valt onder de Molukkers een duidelijke tendens waar te nemen, en met name bij de jongeren om mee te helpen aan de ontwikkeling van de Molukken. Er zijn onder de Molukse gemeenschap reeds heel wat groepen, die om welke redenen dan ook mee willen werken aan de opbouw van de Molukken. De vraag, op welke wijze Molukkers in Nederland zouden kunnen bijdragen is

reeds vele malen gesteld, maar concreet uitgewerkte ontwikkelingsprojecten zijn niet van de grond gekomen. Integendeel, er bestaat ontevredenheid bij een aantal Molukse groeperingen, die jarenlang geprobeerd hebben en nog proberen, iets te doen voor het welzijn van de mensen op de Molukken, maar het gevoel hebben, dat zij aan het lijntje worden gehouden door de Indonesische Ambassade.

Oriëntatiereizen en 'Open Deurpolitiek'. Het organiseren van reizen naar de Molukken voor de in Nederland verblijvende Molukkers is geen verschijnsel anno 1991. Reeds in het begin van de jaren '70 kwam de voormalige Indonesische Ambassadeur Alamsjah met het plan om ten aanzien van de in Nederland verblijvende Molukkers een 'open deurpolitiek' te voeren. Doel van deze 'open deurpolitiek' was, zowel oudere als jongere Molukkers te confronteren met de huidige situatie in Indonesië, waardoor zij zelf meer inzicht zouden kunnen krijgen in de eigen problematiek. Met als mogelijk resultaat een maatschappijbeeld, dat wat meer overeenstemt met de realiteit, c.q. waarin geen plaats is voor de RMS.

Geconstateerd kan worden, dat de tolerantie ten aanzien van de oriëntatiereizen in de loop der jaren aanzienlijk is toegenomen, terwijl de meningen hieromtrent relatief genuanceerder zijn geworden. Dat is niet altijd zo geweest. Integendeel, deze zogenaamde verkenningstreks waren voornamelijk weggelegd voor 'pro-Indonesische' organisaties. Denk bijvoorbeeld aan de groepering van oom Loek Polhoupey.

De opkomst van de oriëntatiereizen als mogelijk alternatief voor het RMS-ideaal ging in de jaren '70 gepaard met spanningen tussen de zogenaamde 'pro-Indonesische' groeperingen, zoals de API-Maluku, en de 'pro-RMS-groeperingen', waaronder de Pcmuda Masjarakat met haar voormalige leider Etti Aponno. Menigeen die, die periode enigszins van nabij heeft meegemaakt, zal zich nog wel weten te herinneren, dat de naam API-Maluku berucht was in bijna alle Molukse wijken, maar vooral in Assen, Bovensmilde, Moordrecht en Capelle aan de IJssel.

'Penghianat Bangsa'. Terwijl in het begin van de jaren '70 het beeld van de oriëntatiereizen voornamelijk bepaald werd door spanningen tussen de 'pro-Indonesische' groeperingen en 'pro-RMS' groeperingen, viel in de tweede helft een kentering in dit beeld te bespeuren. Woordvoerders van Molukse jongeren, onder wie Noes Solissa en Mattheus Thenu en Molukse leiders, onder wie Mantouw en Metekohy namen deel aan de oriëntatiereizen en werden bestempeld als 'penghianat bangsa' (landverraders). Voor- en tegenstanders van oriëntatiereizen binnen de Molukse gemeenschap bestreden elkaar met verbaal geweld, terwijl enkele radicale jongeren anonieme brieven schreven naar de leiders, anonieme telefoontjes pleegden en zelfs schoten losten op hun huizen om op die manier bovengenoemde personen te intimideren.

In de nacht van maandag 19 december op dinsdag 20 december 1977 werden in het huis van het gezin Mantouw stenen door de ruiten gegoooid, en werd een schot op hun voordeur gelost. Deze als dreigement bedoelde waarschuwing gold ook voor 'zijn vrienden', vermoedelijk de groep-Kuhuwael. Niet lang daarna werd ook Kuhuwael beschoten, 14 dagen voor het vertrek van de groep -Kuhuwael in februari 1978 naar de Molukken.

'Indoctrinatiereizen'. Een fervente tegenstander van de oriëntatiereizen was (en is) drs. Rits Mual, vice-voorzitter van de Badan Persatuan (het eenheidslichaam van de RMS-beweging in Nederland), en voorzitter van het Inspiraak Orgaan Welzijn Molukkers (een bont gezelschap dat aan het ministerie van CRM adviezen moet uitbrengen over het wel en wee van de in Nederland verblijvende Molukkers).

Eind 1977 betitelde Mual deze reizen expliciet als 'indoctrinatiereizen', 'want' zo stelde hij, 'de Indonesiërs laten toch RMS-ers toe met bepaalde bedoelingen? Het ligt toch in de bedoeling om onze mensen duidelijk te maken en te overtuigen, dat zij bij het verkeerde eind hebben. Of niet soms?' Mual was voorts van mening, dat de overheid er baat bij heeft, deze 'snoepreizen' te financieren, want zij zit met het probleem van de radicale Molukkers, en als op deze wijze iets gedaan zou kunnen worden aan de oplossing van het Molukse vraagstuk in Nederland, zou zij niet aarzelen, hiertoe een bijdrage te leveren. Daar kwam nog bij, dat Indonesië het Molukse vraagstuk beschouwde als een Nederlands probleem, en door middel van de oriëntatiereizen een goed figuur zou willen slaan.

Opbouw van de Molukken. Naast de meer politieke houding in enge zin ten aanzien van oriëntatiereizen bestaat er reeds jaren belangstelling voor terugkeer naar en meewerken aan de opbouw van de Molukken.

Eén van de eerste organisaties, die hiermee voor de dag kwam was de organisatie van oom Loek Polhoupeppy, de CRAMS-Polhoupeppy.

In het begin van de jaren '50 stelde hij de terugkeer naar en de opbouw van de Molukken als alternatief om de RMS te realiseren. Later nam hij enige afstand van de RMS en stortte zich als een solist op ontwikkelingsprojecten. 'Deze bestonden echter voor zijn achterban slechts in hun dromen, terwijl hij zelf "leuke" reizen door Indonesië en de Molukken maakte, en hier in Nederland mooie anekdotes aan zijn achterban vertelde over de mogelijkheden van opbouw in de Molukken', aldus ex-aanhangers van Polhoupeppy.

Een andere groepering, die zich reeds jaren met dit vraagstuk bezighoudt, is de Stichting Rela '69. Deze groep heeft sinds kort opnieuw pogingen ondernomen om met nieuwe en jonge mensen naar mogelijkheden te zoeken teneinde een bijdrage te leveren aan de opbouw van de Molukken.

De ervaringen van een groep als Rukun Maluku ten aanzien van de concrete uitwerking van ontwikkelingsprojecten zijn tot op heden niet bepaald

gunstig. Inmiddels zijn zowel CRAMS-Polhoupestry als de RUKUN-MA-LUKU niet meer actief.

Masmalra. Bij een nadere analyse van de houding ten aanzien van ontwikkelingsprojecten en opbouw van de Molukken kan worden opgemerkt, dat er zeker een verschuiving aan het plaatsvinden is van, wat men noemt de meer 'paternalistische houding' van ontwikkelingshulp, naar de meer gelijkwaardige participatie van gesprekspartners vanuit de Molukken zelf. Of zoals Mantouw het in een vraaggesprek met het tijdschrift de Madjalah Pattimura in 1979 formuleerde:

Wij moeten af van de arrogantie van de Molukkers in Nederland. Het bouwen aan gesprekspartners in de Molukken is noodzakelijk om de kloof te overbruggen, die uiteindelijk zal moeten leiden tot een betere vorm van samenwerking, waarbij centraal staan de belangen en behoeften van de Molukkers daar. (MP 1979, nummers 2 en 3)

Jerry Letsoin, voorzitter van de Masmalra onderschrijft in belangrijke mate deze gedachtengang. Zelf is hij vanuit zijn eigen dorpsgemeenschap actief met het opbouwen van kleinschalige projecten in zijn geboortedorp. Opvallend is overigens, dat praktisch iedere Molukse groepering zich voorstander toont van kleinschalige projecten en technologieën, die zijn aangepast aan de behoeften en de omstandigheden van de dorpsgemeenschappen.

Nederlandse particuliere organisaties. Lang voordat Nederlandse regeringen geld reserveerden voor ontwikkelingshulp aan Derde Wereldlanden en in het bijzonder aan Indonesië, was er reeds sprake van particulier initiatief op dit terrein. Vooral vanuit de missie en zending werden activiteiten ontwikkeld, waarbij niet zonder succes het brengen van de 'blijde boodschap' aan 'onbeschaafde volkeren en primitieve culturen' gepaard ging met het geven van aalmoezen. In de huidige situatie is hierin ook een veranderende houding waar te nemen, niet in de laatste plaats als gevolg van reacties vanuit de betrokken groepen en volkeren zelf.

Medefinanciering. Aanvankelijk was het beleid van de Nederlandse overheid inzake ontwikkelingshulp gebaseerd op de in de jaren '60 geldende visie van 'optimale ontwikkelingsstrategie'. Dit betekende, dat veel hulp gekanaliseerd werd vanuit 'multilaterale' organisaties, dit vooral als logisch gevolg van de primaire doelstelling van de UNCTAD in 1964 (de Conferentie van de Verenigde Naties inzake Handel en Ontwikkeling). Later werden doelstellingen ontwikkeld, die betrekking hadden op de integratie van het beleid ten aanzien van het internationale handelsverkeer, de instabiliteit van de goederenmarkt en de zogenaamde internationale arbeidsverdeling. Daar-

naast werd de nadruk gelegd op de bilaterale hulp, waarbij de Nederlandse overheid en het parlement de particuliere organisaties inschakelden, teneinde de mogelijkheden van meer daadwerkelijke hulp aan de doelgroepen te vergroten.

Sinds de bescheiden start in 1965 hebben de medefinancieringsprogramma's zich ontwikkeld tot een vorm van vergaande samenwerking tussen de Nederlandse regering en enkele niet-commerciële particuliere organisaties op het gebied van ontwikkelingssamenwerking. De medefinancieringsprogramma's dienen ter ondersteuning van projecten, die kunnen bijdragen tot de verwezenlijking van autochtone particuliere initiatieven.

De Nederlandse organisaties, die direct bij de uitvoering van het medefinancieringsprogramma zijn betrokken, zijn de Rooms-Katholieke Centrale voor Bemiddeling bij Medefinanciering (CEBEMO), de Protestants Christelijke Interkerkelijke Coördinatie Commissie Ontwikkelingsprojecten (ICCO), het Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking (HIVOS) en de Nederlandse Organisatie voor Internationale Ontwikkelingssamenwerking (NOVIB). Alhoewel het beleid van de medefinancieringsorganisaties in de afgelopen jaren voor een belangrijk deel mede afhankelijk was van de goedkeuring van de Nederlandse overheid, valt op te merken, dat de laatste jaren de particuliere organisaties niet langer een uitvoerend apparaat zijn van de overheid, maar zelf verantwoordelijkheid dragen voor hun programma's. Deze verschuiving heeft onder andere te maken met het feit, dat ook bij de overheid een verandering valt te signaleren in het beleid. Uitspraken van (ex)-minister Pronk en ex-minister De Koning van ontwikkelingssamenwerking wijzen in deze richting. Beiden zijn van mening, dat de inschakeling van particuliere organisaties een betere garantie biedt, dat de hulp ook daadwerkelijk bij de allerarmsten komt. Belangrijk hierbij is, dat de betrokken groepen gelijkwaardige partners worden bij de uitvoering van de programma's, wat veelal gestalte krijgt in kleinschalige projecten.

Wanneer het gaat om ondersteuning van ontwikkelingsprojecten op de Molukken, kunnen Nederlandse particuliere organisaties een belangrijke bijdrage leveren in het op gang brengen van initiatieven, gericht op de mogelijkheden voor opbouw op de Molukken. De vraag echter blijft, in hoeverre Nederlandse particuliere organisaties fungeren als verlengstukken van de Nederlandse overheid. Voorts kan men zich de vraag stellen, waar de taak van deze organisaties ophoudt, en die van Molukse organisaties begint. Plannen en ideeën ten aanzien van de ontwikkeling van de Molukken bestaan er legio. Een belangrijke vraag hierbij is, hoe deze te realiseren is. Een slecht beleid inzake ontwikkelingsprojecten kan tot gevolg hebben, dat de ontwikkelingshulp niet ten goede komt aan de betrokken doelgroepen in de Molukken, en kan tegelijkertijd leiden tot nieuwe frustraties bij de in Nederland verblijvende Molukkers. (Madjalah Pattimura 1979)

Casus: Een portret van een Molukse organisatie voor ontwikkelingssamenwerking, Stichting Rela '69 met een begeleidende en coördinerende functie

Bij daadwerkelijke hulp aan de Molukken is belangrijk uit te gaan van begrippen, die herkenbaar zijn voor de Molukkers daar, alleen op deze wijze kan sprake zijn van werkelijke ontwikkelingssamenwerking.

Aan het woord zijn leden van de Stichting Rela '69. Tien jaar geleden werd een werkgroep Rela '69 opgericht, met als belangrijkste doel 'zich gezamenlijk productief maken voor landgenoten in de Molukken, die in sociaal opzicht minder bedeed zijn', aldus hun informatiebroschuure uit die periode.

In het kader van de discussies over oriëntatiereizen naar de Molukken en ontwikkelingshulp aan Indonesië in het algemeen en de Molukken in het bijzonder een gesprek met hen.

Waarom richtten jullie in 1969 de werkgroep Rela op?

Het begon allemaal met een tv-reportage over Molukkers die naar Indonesië waren teruggegaan. Die bewuste tv-uitzending werd uitgezonden door de NCRV en was gemaakt door Nico van Vliet. Het was de eerste keer dat Molukkers in Nederland werden geconfronteerd met het lot van hun landgenoten, die naar Indonesië waren teruggekeerd.

Getroffen door de ellendige omstandigheden, waarin onze landgenoten waren terecht gekomen, had een 12-tal Molukkers het initiatief genomen om op welke manier dan ook iets voor de mensen te doen.

Maar wat konden wij doen. Iedereen wil wel iets doen. Maar wat...

Op gang brengen van een dialoog. Wij hebben toen gesteld dat los van politieke kleur het mogelijk moet zijn om mensen die in sociaal opzicht achtergesteld zijn te helpen. Wij zijn toen begonnen contacten te leggen met politieke- en a-politieke Molukse organisaties, om een open dialoog op gang te brengen voor een daadwerkelijke hulp aan onze landgenoten in de Molukken.

Etiket handlangers van republiek Indonesia. Al gauw kregen wij van de politiek gekleurde Molukkers en Molukse organisaties het etiket opgeplakt dat wij handlangers van de Indonesische ambassade waren. Met name uit kringen van de Badan Persatuan werd fel geageerd tegen onze pogingen een dialoog op gang te brengen voor daadwerkelijke hulp aan onze landgenoten in de Molukken. Daar kwam nog bij dat wij in die tijd in plaats van 'Zuidmolukkers', de term 'Molukker' hebben gehanteerd, waardoor RMS-ers fel ageerden, daar zij dit zagen als een vorm van verraad aan de Republiek der Zuidmolukken. RMS-ers hanteren meer dan ooit de term 'Zuid-Molukkers' wat nauw samenhangt met hun politieke identiteit.

Indonesische instanties. Met de Indonesische ambassade hadden wij meer succes. De ambassade had begrip voor onze plannen, maar nam een afwachtende houding aan. Later werd door de ambassade een soortgelijke groep als de Rela in het leven geroepen, de JAPIM (Jajasan Pembangunan Indonesia Maluku). De Japim heeft ons wel een aantal keren benaderd voor een eventuele samenwerking. Dit stuitte echter op verzet van de zijde van leden van de stichting Rela, daar binnen de Rela ook mensen zaten die een RMS-gezinde visie hadden. Zij beschouwen deze pogingen als infiltraties van de zijde van de KBRI (Kedutaan Besar Republik Indonesia). Het gevolg hiervan was dat ook de relatie met de Indonesische ambassade tot een minimum werd gereduceerd.

Ook hadden wij -weliswaar per brief- contacten met personen en instanties op de Molukken, waarvan als belangrijkste, de Geredja Protestan Maluku (GPM) en de theologische faculteit te Ambon kunnen worden genoemd.

Via deze instanties hebben we in de loop van 1970/'71 met de steun van onze mensen in Nederland, in de Molukken een polikliniek kunnen later bouwen. Dit project is de enige daadwerkelijke hulp geweest die wij in die tijd ten behoeve van onze landgenoten hebben kunnen realiseren.

Radikalisering begin jaren 70... Contacten met de Nederlandse overheid (CRM, Min. WVC, CER, Ontwikkelingssamenwerking, etc.) hadden niet veel resultaat, omdat men daar gevoeliger was voor de toenemende radicalisering in het begin van de jaren 70 (actie Wassenaar, etc.). Ook de gesprekken met particuliere organisaties, zoals stichting Tools in Helmond, stichting Ontwikkelingssamenwerking TH Eindhoven evenals de contacten met andere Nederlandse instellingen, werden niet verder uitgewerkt.

Drukke werkzaamheden. Andere factoren, die ten grondslag lagen aan de stagnatie van daadwerkelijk hulp waren het ontbreken van financiële middelen, waardoor geen projecten opgezet konden worden en drukke werkzaamheden in de privé-sfeer. Dit werk gebeurde namelijk in de vrije tijd. Daarnaast zit een aantal van ons -in het kader van ons werk- voor driekwart van het jaar in het buitenland, wat de onderlinge communicatie belemmert. Door allerlei factoren werden de werkzaamheden dus tot een minimum gereduceerd.

De tijd was er nog niet rijp voor... De belangrijkste oorzaak dachten wij te moeten zoeken in het feit dat het grootste deel van de Molukkers nog erg RMS gericht was, waardoor een open dialoog zoals die op dit moment gevoerd wordt toendertijd niet mogelijk was. Wij geloven dan ook dat juist nu de mogelijkheden voor daadwerkelijke hulp groter zijn dan voorheen.

Wat denken jullie nu in de toekomst te doen? Wij hebben wel geleerd dat bij hulpverlening rekening gehouden moet worden met het feit, dat je de hulp

niet opdringt aan de Molukkers op de Molukken. Belangrijk is de vraag of de 'Know How', die je hebt, de juiste is voor de situatie op de Molukken. Daarom lijkt het ons goed om allereerst een aantal maanden naar de Molukken te gaan om te kijken, wat de behoeften van de mensen daar zijn en wat voor begrippen de mensen daar hanteren. Uitgaande van wat de mensen belangrijk achten, moet je je 'know how' daar op afstemmen. Anders krijg je een situatie van opgedrongen hulp.

Polikliniek op Kaibobo. Door een dialoog van Molukkers in Nederland en Molukkers uit Kaibobo in de Molukken is een polikliniek tot stand gebracht, waardoor mensen uit verschillende dorpen in Ceram geholpen kunnen worden en men niet speciaal naar Ambon hoeft te gaan. Dit project is op eigen kracht tot stand gekomen. Doordat voor de Molukkers in Kaibobo dit project toegankelijk was, werd de kans van slagen van dit project groter. Dat betekent niet dat er geen moeilijkheden zijn geweest. Integendeel, ook bij deze vorm van ontwikkelingssamenwerking doen zich problemen voor, die voorlopig gekarakteriseerd kunnen worden in termen van verwantschapsrelaties, familiesystemen e.d. Belangrijk van dit project was dat er zowel voor de Molukkers in Nederland en de Molukkers op de Molukken gemeenschappelijke belangen waren, waardoor aan beide zijden de motivatie en de inzet groot waren.

Buitenboordmotoren voor Booy. In het project in Booy werden wij geconfronteerd met andere moeilijkheden. Men wilde de onderlinge communicatie tussen eilanden en dorpen wat beter regelen door kleine motorboten te maken. Hiervoor waren buitenboordmotoren nodig. Niet zozeer de aanschaf, maar vooral het onderhoud van deze motoren bleek een moeilijkheid te zijn. Dit betekent dat ontwikkelingssamenwerking niet alleen financiële hulp vanuit Nederland inhoudt, maar ook dat er een bewustwordingsproces op de Molukken op gang moet worden gebracht, waardoor de Molukkers daar meer toegang krijgen tot het gebruik van de hulp.

Doelmatig opereren. Belangrijk voor iedere groep die iets wil doen voor de Molukken is, dat er een procedure komt voor wat men kan verwachten. Hiermee bedoelen wij, dat er richtlijnen moeten komen, over de manier waarop hulp geboden kan worden. Bij wie je in Nederland moet zijn om zoiets te realiseren. Niet alleen in Nederland moet je weten waar je terecht kunt, maar vooral in Indonesië, zodat je niet van het kastje naar de muur wordt gestuurd en het proces vertraagd wordt. Al met al is een duidelijke coördinatie van de hulp aan de Molukken van groot belang.

Rela een begeleidende en coördinerende functie. Wij zien voor ons de taak weggelegd om bepaalde projecten te begeleiden en te coördineren. Hoe dat precies in zijn werk gaat moet echter nog nader uitgewerkt worden. Wij

zien daarom een discussie met verschillende groepen en instellingen die hiermee bezig zijn, als een eerste stap.

Inmiddels heeft RELA een eigen bureau op de Molukken en een eigen winkel in Utrecht, waar zij tracht haar doelstellingen te realiseren.

Integratie en emancipatie: 'De ontwikkeling van een nieuwe etnische identiteit'

Tot de vierde en misschien wel de grootste categorie kunnen de vele jongeren gerekend worden die tot geen enkele Molukse politieke groepering gerekend kunnen worden. Vaak kijken zij ook zeer sceptisch naar de bestaande politieke (jongeren)organisaties. Dit betekent niet dat zij politiek ongeïnteresseerd zijn. De meesten van hen willen wel een bijdrage leveren aan de opbouw van de Molukken, maar zij zijn er zich terdege van bewust dat Indonesië een generaalsbewind kent, wat ondermeer inhoudt een dictatoriaal regiem. Daarnaast vindt men dat ook iets gedaan moet worden aan de sociaal-maatschappelijke positie van Molukkers in Nederland. Het gedrag van deze jongeren wordt ook wel eens negatief bestempeld als 'aangepast' gedrag, aangepast aan de wensen van de tijd en de situatie, waarin men zich thans bevindt. Ik zou hun gedragingen wat positiever willen aanduiden.

De nieuwe, deels tweede, deels derde generatie Molukkers, oriënteert zich heel sterk op de Nederlandse samenleving. Belangrijk hierbij echter is de worsteling van enerzijds het streven naar de individuele vrijheid en emancipatie, anderzijds het belang dat gehecht wordt aan de integratie en emancipatie door middel van de etnische groep. Beide strevingen leveren zowel voor het individu als voor de groep voordelen op. De voordelen kunnen als volgt worden uitgedrukt:

- 1 Binnen de groep kan er sprake zijn van verticale mobiliteit voor het individu.
Bijvoorbeeld: belangrijke posten kunnen door individuen op basis van kwaliteit vervuld worden. Dit brengt status en aanzien met zich mee.
- 2 De etnische groep biedt zowel voor het individu als de groep affiniteit en emotionele geborgenheid, nog afgezien van politieke strategische waarden om bepaalde doelen van zowel de groep als het individu te verkrijgen.
- 3 Door middel van de groep kan men ook maatschappelijk stijgen op de Nederlandse maatschappelijke ladder. Hier kunnen moderne normen van politieke organisaties een rol spelen. (positieve actie beleid etc...).
- 4 Door onderkenning van de individuele vrijheid krijgt het individu meer mogelijkheden tot ontwikkeling dan bij de traditionele politieke organisaties.

Het dilemma is zowel voor het individu als voor de groepsleden van het collectief, dat men worstelt met de balans tussen individueel belang enerzijds en groepsbelang anderzijds. Dit heeft tot gevolg dat sommige uitingen

van bepaalde groepen als typisch 'westers' wordt bestempeld en meer neigen naar individuele vrijheid en nog niet herkenbaar is voor grote groepen binnen de Molukse gemeenschap. Eén ding is in ieder geval duidelijk: Er is sprake van meer integratie van Molukkers in de Nederlandse samenleving. Deze integratie is echter onlosmakelijk verbonden met een streven naar emancipatie en versterking van de eigen etnische identiteit.

11 Het Moluks welzijnswerk

11.1 Inleiding

Een van de nieuwste vormen van organisaties, waarin etniciteit en etnische identiteit ook tot uitdrukking worden gebracht is het Moluks welzijnswerk. Het Moluks welzijnswerk wordt in het begin van de jaren '70 geïnitieerd en gesubsidieerd door de Nederlandse overheid. Inmiddels zijn er verschillende landelijke Molukse organisaties, die actief zijn in het diaconaal-maatschappelijk werk, het sociaal-cultureel werk en de drughulpverlening. In dit hoofdstuk beschrijf ik de positie van de verschillende landelijke Molukse organisaties. Ook geef ik een schets van enkele provinciale en regionale ontwikkelingen. Hierbij betrek ik ook werkgelegenheids- en educatieve projecten. Aan de hand van een beschrijving van deze organisaties en ontwikkelingen bespreek ik dilemma's en knelpunten in het Moluks welzijnswerk. De eerste ontwikkelingen in het Moluks welzijnswerk zijn kort beschreven. Daarna zijn de verschillende organisaties besproken. Allereerst de Stichting Muhabbat, een landelijke Molukse instelling ten behoeve van het diaconaal - maatschappelijk werk onder Molukkers, die probeert de algemene hulpverlening onder Molukkers (w.o. de ouderenzorg, de jeugdhulpverlening en de vrouwenhulpverlening) vorm en inhoud te geven. Vervolgens het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers (IWM), een landelijk adviesorgaan van Molukkers, dat de minister van WVC adviseert over de algemene welzijnsvraagstukken. In het verlengde van het I.W.M. ga ik ook in op enkele ontwikkelingen die vanuit het IWM zijn geïnitieerd en onder meer vorm hebben gekregen in het Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers (L.S.E.M.). en het Landelijk Dekkend Netwerk. Ook besteed ik aandacht aan de Molukse drughulpverlening, waarin de Stichting Tjandu een ondersteunende en begeleidende rol speelt. Tenslotte geef ik een schets van het sociaal-cultureel werk dat gecoördineerd en begeleid wordt door de Gabungan Jajasan² Maluku.

11.2 Van ICCAN tot Gabungan Jajasan² Maluku

Naast de wijkraden, de kerkraden en tal van politieke belangenorganisaties

binnen de Molukse woongemeenschap, zijn in de afgelopen jaren verschillende jongerengroeperingen ontstaan binnen de Molukse woongemeenschappen. Deze moeten gezien worden tegen de achtergrond van wat in de literatuur heet 'de opkomst van de tweede generatie'. Bijna parallel aan de opkomst van de jonge generatie werd het welzijnswerk binnen de Molukse gemeenschap geïntroduceerd door de Nederlandse overheid. Vanaf 1970 is de overheid ervan uitgegaan, dat het beleid ten aanzien van de Molukse bevolkingsgroep niet meer gericht moest zijn op een 'tijdelijk' verblijf in Nederland, maar dat gesproken kon worden over een beleid dat meer gericht was op een 'permanent' verblijf van Molukkers in de Nederlandse samenleving. Dit had binnen de Molukse gemeenschap tot consequentie dat de Molukse 'traditionele politieke' leiders een minder centrale rol toebedeeld kregen. Alhoewel onderkend werd dat de historische achtergrond van Molukkers in belangrijke mate bepaald werd door het ex-KNIL verleden en het RMS-ideaal, werden beide aspecten niet meer als de belangrijkste prioriteiten van het overheidsbeleid gezien. Integendeel, de overheid achtte het van groot belang dat het welzijnswerk onder Molukkers op gang kwam. Door middel van particuliere instellingen (w.o. het Inter Kerkelijk Comité Ambon Nederland (ICCAN), die enige deskundigheid hadden in het initiëren en begeleiden van processen van samenlevingsopbouw en maatschappelijk werk, werd gepoogd meer inhoud en vorm te geven aan het welzijnswerk onder Molukkers. Het ICCAN was een samenwerkingsverband tussen Nederlandse en Molukse kerken. Haar werkzaamheden manifesteerden zich vooral op het terrein van het diaconale werk, waarbij in eerste instantie in samenwerking met de Molukse kerken verschillende kadercursussen werden georganiseerd. Later werd ook de maatschappelijke begeleiding van Molukkers één van de taken van het ICCAN.

Toch droeg het diaconale werk van het ICCAN niet alleen een sterk landelijk karakter, maar veelal was het ook marginaal, wat inhield, dat men slechts beperkte mogelijkheden had om effectief de verschillende groeperingen en personen binnen de Molukse gemeenschap te kunnen begeleiden. Dit had tot consequentie, dat in de woonvoedsituatie, maar later ook in de woonwijksituatie de hulpverlening zo goed en zo kwaad als het ging opgepakt werd door traditionele hulpverleningsorganisaties. In de praktijk betekende en betekent dit dat leden van de kerk- en de wijkraad en verzwagschapsorganisaties bemiddelen bij allerlei soorten problemen die door leden van de Molukse gemeenschap naar voren worden gebracht.

Een voorzitter van de wijkraad, die zeker zo'n 30 jaar actief is voor zijn gemeenschap -zowel destijds in het woonoord als nu in de woonwijk- zei hierover het volgende:

Ik heb in de loop der jaren veel dossiers verzameld met uiteenlopende gevallen. Als voorzitter van de wijkraad wordt niet alleen van je verwacht, dat je deelneemt in allerlei oudercommissies, commissie

voor maatschappelijk welzijn, adviescommissies van de gemeente of voogdijraden, maar ook wordt van je verwacht -zeker door je eigen mensen- dat je ook de problemen in de wijk, die kunnen variëren van weglopende kinderen, kinderen die in aanraking komen met justitie, ongehuwde moeders tot aan de bejaardenzorg moet kunnen begeleiden. Daartegenover staat, dat de drempel -zeker geldt dat voor het merendeel van de oudere Molukkers, maar toch ook voor een zeer belangrijke categorie jongeren- tot Nederlandse instellingen, die iets doen op het terrein van de maatschappelijke begeleiding en dienstverlening, erg hoog is. Derhalve ben ik ervan overtuigd, dat Molukkers niet alleen hun eigen instellingen van de grond moeten krijgen, maar ook vorm en inhoud moeten geven aan de totstandkoming van een goed gestructureerde en georganiseerde hulpverlening. Anders krijg je in de wijken louter een opeenstapeling van maatschappelijke knelpunten en dat kan fataal zijn voor de Nederlandse samenleving, en des te meer voor de eigen Molukse gemeenschap en de direct betrokkenen.

Geleidelijk aan viel op te merken, dat het karakter van het ICCAN veel meer verschoof naar het initiëren van het welzijnswerk, in het bijzonder de samenlevingsopbouw in lokale gemeenschappen.

Een voormalig ICCAN-functionaris vertelde mij hierover het volgende:

Aanvankelijk was ons werk gericht op de individuele begeleiding van Molukkers met allerlei problemen. Na 1970 viel het accent toch erg sterk op het op gang brengen van processen met betrekking tot gemeenschapsontwikkeling, waarbij het opbouwwerk grote prioriteit kreeg. De moeilijkheid hierbij was niet alleen het feit, dat het begrip welzijnswerk nauwelijks bekend was binnen de Molukse gemeenschap -nog afgezien van het feit of het begrip toepasbaar was- maar hier kwam nog bij dat het welzijnswerk door de overheid gesubsidieerd werd (1968). Hierdoor werd het ICCAN juist door de RMS-organisaties beschouwd als een verlengstuk van het ministerie van CRM.

Het duidelijkst hierin was de Badan Persatuan, die niet alleen de grootste organisatie was, maar radicale groepen binnen de Badan Persatuan zagen in het initiëren van het welzijnswerk op lokaal niveau een poging tot ondermijning van het RMS-ideaal en het stimuleren van de assimilatiepolitiek ten aanzien van de Zuidmolukkers. Alhoewel binnen het ICCAN-bestuur ook vertegenwoordigers uit het hoofdbestuur van de Badan Persatuan zitting hadden, was dit niet voldoende om de hetze tegen de ICCAN-functionarissen het hoofd te bieden.

Eind 1973 schreef het RMS-blad 'TOMA' het volgende over het ICCAN en haar functionarissen:

Om de Molukkers (met name de jongeren) te helpen bij het opzetten van activiteiten..., wordt de stichting ICCAN door het ministerie van CRM gesubsidieerd...De werkwijze van de (Molukse) functionarissen van de stichting ICCAN is zodanig, dat praktisch alle via hen bij het ministerie ingediende verzoeken om subsidieverlening kunnen worden ingewilligd. (Maar het hoofdbestuur van de PPKM, dat om subsidie vroeg kreeg nul op zijn request-red.Toma).

De heer Kapsenberg wijst er in dit verband tenslotte op, dat aan de plaatselijke Molukse activiteiten als eis (en daar komt de aap uit de mouw-red.Toma) wordt gesteld dat zij op den duur een basis bieden voor een verdere integratie in de plaatselijke gemeenschap. Met CRM als initiatiefnemer (Kapsenberg was in dat jaar Hoofd afdeling Molukkers bij het ministerie van CRM E.R.) en het ICCAN als middel, worden plaatselijke stichtingen van bovenaf opgedrongen waar Zuidmolukkers niet om gevraagd hebben.

ICCAN moet nu nodig ophouden met zijn integratiewerk en met zijn op te zetten kadervorming zoals aangekondigd in de laatste ICCAN-brief. De Zuidmolukkers en de plaatselijke stichtingen in het bijzonder moeten zich goed realiseren: Je krijgt de subsidie niet voor niets! Aan die subsidie wordt de eis gesteld dat je jezelf verder moet integreren.' 'Djangan iko ramé djangan manggorébé (Vrij vertaald "loop niet met de stroom mee. Sta niet zo te dringen. Wees niet zo hebberig") De subsidie moet je terugbetalen met verdere integratie en verlies van je identiteit!! Katong Toma dengan tenaga sendiri djua!!!' (vrij vertaald: Laten we op onze eigen kracht onze zaken regelen en organiseren. E.R.) (Toma 1973, november 10)

Een dergelijke visie op het welzijnswerk werd ook geformuleerd door Abe Sahetapy gedurende zijn detentie in Veenhuizen. In zijn publicatie 'Minne-strijd voor de RMS' (1980) naar aanleiding van zijn aandeel in de treinka-ping van 1975, schreef Sahetapy over het Inspraak Orgaan Welzijn Mo-lukkers:

Een orgaan dat zich richt op de problemen van de Derde Wereld, en daar-naast streeft naar een sociale inspraak positie, waarbij het beleid dat wordt gevoerd zich splitst in kerkelijke en maatschappelijke doelstellingen, terwijl het beoogde doel van het Volk, een vrije RMS, steeds meer op de achtergrond wordt geduwd en wordt overheerst door de sociale maatschappelijke problema-tiek. Men heeft nog steeds niet geleerd dat de vijand Nederland, altijd heeft geprobeerd om het RMS probleem te omzeilen. Hierbij maakt men gretig gebruik van organen, zoals in dit geval de oprichting van het Inspraak Orgaan, om zo de aandacht van de Molukse bevolking te richten op sociale en maatschappelijke zaken, wat neerkomt op, althans dat hopen de Nederlandse autoriteiten, een langdurig of vast verblijf hier in Holland. (Sahetapy, 1980, 118)

Uit het voorafgaande blijkt dat de aanwezigheid van een welzijnsstichting voor Molukkers en opgezet door Molukkers op lokaal niveau nog geen vanzelfsprekende zaak is. In tegenstelling tot organisaties zoals een Molukse wijkraad of een kerkeraad, worden welzijnsstichtingen -althoewel momenteel in veel mindere mate dan voorheen- veelal beschouwd als een product van de Nederlandse overheid met als doel integratie van Molukkers in de Nederlandse samenleving te bevorderen, met als mogelijk gevolg afbrokkeling van het RMS-ideaal en van de traditionele cultuur. Vanuit deze benaderingswijze was het derhalve niet verwonderlijk dat juist een organisatie als de Badan Persatuan zich in de jaren '70 duidelijk verzette tegen een instelling als het ICCAN en vooral het accent legde op de realisering van het politieke ideaal van Zuidmolukkers. De stichting ICCAN werd in 1959 opgericht en functioneerde tot '79. De opheffing van het ICCAN in 1979 heeft er onder meer toe geleid dat de coördinatie van het welzijnsbeleid onder Molukkers, in het bijzonder de samenlevingsopbouw, op losse schroeven kwam te staan. De belangrijkste argumenten van de overheid om deze instelling op te heffen lagen vooral op het terrein van de representativiteit en de draagkracht van deze particuliere instelling.

Behoekoe n.r. haalde in zijn publicatie 'Een perspectief voor het welzijnswerk ten behoeve van Molukkers' een ICCAN consultant aan, die de afbouw van de stichting toeschreef aan de zienswijze van de toenmalige regering met betrekking tot het categoriaal welzijnswerk. Deze was beschreven in de nota 'Nadere beleidsbepaling inzake de samenlevingsopbouw'. Dezelfde ICCAN-consultant noemde nog een drietal andere factoren, welke debet waren aan de afbouw van de stichting ICCAN:

- Het ontbreken van een duidelijk ICCAN-gezicht met name bij de uittreding van de Badan Persatuan en de PPKM (Molukse Christen Jongeren organisatie) uit het bestuur van de stichting.
- Het ontbreken van een zelfde visie op het opbouwwerk onder Molukkers, bij de ICCAN-werkers.
- Het gebrek aan éénheid binnen de Molukse gemeenschap en met name bij de leiders van haar instituties (Behoekoe n.r. 1981, 9,10).

Het opdoeken van het ICCAN heeft duidelijke gevolgen gehad. Deze hebben betrekking op het wegvallen van de ondersteuningswerkzaamheden ten behoeve van de plaatselijke stichtingen en de individuele hulpverlening. Uiteindelijk is de invulling van het maatschappelijk werk ten behoeve van de Molukkers overgenomen door de stichting Muhabbat. Het sociaal-cultureel werk, in het bijzonder de samenlevingsopbouw is door het Landelijk Kontakt Orgaan Molukse Stichtingen inmiddels omgedoopt in de Gabungan Jajasan² Maluku, overgenomen.

11.3 Stichting Muhabbat. Het Moluks diaconaal-maatschappelijk werk

De behoefte om een Molukse stichting voor het diaconaal maatschappelijk werk ten behoeve van de Molukse gemeenschap in Nederland in het leven te roepen is ontstaan in het begin van de jaren '70. In 1973 nam een aantal jonge Molukse predikanten, dat in het diaconale werk geconfronteerd werden met de problematiek van Molukse jongeren het initiatief om zich te buigen over de mogelijkheden voor opvang van de Molukse jeugd. Uit verdere gesprekken hierover bleek spoedig dat niet alleen de jeugd met bepaalde problemen zat, maar dat de moeilijkheden vaak betrekking hadden op de situatie binnen en rondom het gehele Molukse gezin.

Een voorstel om een Molukse instelling in het leven te roepen vond weerklank bij de Molukse kerken. De stichting Muhabbat, in 1973 opgericht, wordt gesteund door de Moluks Evangelische Kerk (Geredja Indjili Maluku, GIM) en de Moluks Protestantse Kerk (Noodgemeente Geredja Protestan Maluku di Belanda (NGPMB). Circa 26.000 Molukkers zijn aangesloten bij de Geredja Indjili Maluku en ongeveer 6.000 Molukkers zijn lid van de Noodgemeente Geredja Protestan Maluku.

Aanvankelijk gebeurde het maatschappelijk werk in het verlengde van het pastorale werk. Geleidelijk aan kwam hierin verandering, doordat het ministerie van CRM, afdeling Maatschappelijk Gezinswerk, een subsidie gaf voor het aanstellen van 5 maatschappelijk werkenden. Toch is het beleid ten aanzien van het maatschappelijk werk voor Molukkers erg onduidelijk. Tot 1979 had de stichting Muhabbat volgens de formulering van het ministerie een signalerende functie. De realiteit van het maatschappelijk werk binnen de Molukse gemeenschap gaf echter een ander beeld. Hier had men behoefte aan uitvoerende maatschappelijk werkenden en terecht speelden de maatschappelijk werkenden van de stichting Muhabbat hierop in. Het probleem was echter dat men niet alleen gebrek aan menskracht had, maar men had ook geen staffunctionarissen ter beschikking die richting hadden kunnen geven aan het beleid en mede een bijdrage hadden kunnen leveren aan de ontwikkeling van methodieken en technieken voor een aangepaste begeleiding van Molukse hulpvragenden. Dit resulteerde in overspannen situaties, financiële tekorten en slecht management.

Alhoewel er intern nogal wat schortte, lag structureel gezien de fout bij de overheid, alhoewel dit tot op heden nog onvoldoende door de overheid wordt onderkend. Of zoals ik het in 1980 tegenover het blad 'Marinjo' formuleerde:

Wat wil je ook, met vijf mensen het hele land bewerken. Dat is gekkenwerk. Kijk bijvoorbeeld naar de regio's die onze medewerkers in hun eentje moeten verzorgen: dat zijn twee, drie provincies per persoon. En ook al doe je dan je best, je levert toch slecht werk. Je wilt teveel en je kunt te weinig. Daardoor breng je jezelf in moeilijkheden en de mensen zijn toch niet tevreden. En zo werk je mee aan de ondergang van het Moluks welzijnswerk. CRM heeft lange

tijd -misschien onbewust- een dubbele moraal gehuldigd: ze konden zeggen 'We doen aan maatschappelijke dienstverlening', maar tegelijkertijd werd de verantwoordelijkheid daarvoor geschoven naar de paar mensen van Muhabbat. (Marinjo 1980, 9)

Ondanks de problemen bij stichting Muhabbat bestaat de stichting nog steeds en momenteel kan gesteld worden dat zij wat betreft de financiële organisatie het hoofd boven water heeft weten te houden.

In een interview met één van de maatschappelijk werkenden van de stichting Muhabbat karakteriseerde deze de hulpverleningsfilosofie van stichting Muhabbat als volgt:

Primair gaat het in de hulpverlening om de hulpvragende. Centrale gedachte bij Muhabbat is de 'kasih-gedachte' en de plaats van de 'barmhartige Samaritaan'. De 'kasih-gedachte' impliceert dat de bron van de hulpverlening de (naasten)liefde is. Liefde houdt in de ander te dienen en niet te overheersen. Deze fout wordt nog wel eens vaak door maatschappelijk werkenden, maar ook door predikanten gemaakt. Daarnaast symboliseert de 'barmhartige Samaritaan' het feit, dat Muhabbat voor iedereen open staat, ongeacht zijn of haar politieke en religieuze overtuiging.

Daarom staat Muhabbat voor diaconaal maatschappelijk werk. Dit betekent dat er geen scheiding gemaakt mag worden tussen de maatschappelijke hulpverlening en je functie als diaken vanuit de christelijke gedachte. De relatie tussen kerk en maatschappelijke hulpverlening moet complementair zijn.

Maatschappelijke problemen en taboes

Op het terrein van de hulpverlening wordt stichting Muhabbat in steeds toenemende mate geconfronteerd met sociaal-maatschappelijke problemen van uiteenlopende aard. In haar beleids- en werkplan 1990-1992 onder de titel 'Molukkers tussen mantelzorg en professionele hulpverlening' stipt zij enkele probleemvelden aan.

Huisvesting. De problemen, die te maken hebben met de huisvesting liggen op verschillende niveau's. Het kan variëren van een jong stel, dat het plan heeft opgevat voor het trouwen een huis te zoeken, tot gezinnen, die door financiële moeilijkheden een grote kans lopen hun huis te worden uitgezet. Met betrekking tot de huisvestingsproblematiek beperken we ons tot een tweetal thema's:

- Inwonen van jonggehuwden en het verschijnsel samenwonen.
- Huisvesting bejaarden.

Inwonen van jonggehuwden en het verschijnsel van samenwonen. In vergelijking met het rapport van Stichting Muhabbat uit 1979 kan worden opgemerkt dat in de afgelopen jaren relatief weinig Molukse jonggehuwden nog bij hun ouders inwoonden. Veel meer ziet men nu het verschijnsel van

samenwonen binnen de Molukse gemeenschap. Of beter gezegd, de jongeren trekken de wijk uit en gaan samenwonen. De hulpvraag, die bij Muhabbat binnenkomt is veelal het verzoek om samen naar een woning te zoeken. Veelal zijn dit kortlopende hulpvragen. Veelal betreft het jongeren in de leeftijd tussen 21-30 jaar, die Muhabbat verzoeken om hulp bij hun huisvestingsproblematiek. In veel gevallen staat de huisvestingsproblematiek, van jongeren niet los van conflictsituaties in het ouderlijk huis. Soms gaat het ook om een volwassen dochter die het huis uit wil. Ouders voelen zich in dat geval schuldig en verantwoordelijk en begrijpen niet geheel waarom de dochter het huis uit wil. In de gevallen dat Muhabbat ingeschakeld wordt is haar rol deels adviserend, deels bemiddelend en begeleidend.

Huisvesting bejaarden. In het algemeen bestaan voor Molukse bejaarden nauwelijks of geen voorzieningen. Stichting Muhabbat wordt veelal benaderd vanwege aanpassing van de woningen ten behoeve van de Molukse bejaarden. Door het wegvallen van echtgenoot/echtgenote voelen kinderen zich verplicht hun bejaarde moeder/vader in hun gezin op te nemen. In het algemeen gaat dit wel goed, maar na een tijdje blijken de kinderen het soms niet meer aan te kunnen, door bijvoorbeeld opvoedingsproblemen met hun eigen kinderen - kleinkinderen. Dit kan ertoe leiden dat opa/oma uiteindelijk in een verzorgingstehuis wordt opgenomen. Als er geen goede voorzieningen zijn en zij in een 'typisch' Nederlands verzorgingstehuis terecht komen heeft dit tot gevolg dat de ouderen vereenzamen en geleidelijk aan dreigen weg te kwijnen. In 1988 heeft Muhabbat een boek uitgegeven onder de titel: 'Sombar Dalam Hidup', waarin vooral de ouderenproblematiek uitvoerig is beschreven.

School en gezin. Nog steeds krijgen maatschappelijk werkers van Stichting Muhabbat te maken met problemen die te maken hebben met de positie van Molukse kinderen in het onderwijs. Het is geen onbekend verschijnsel dat Molukse kinderen, omdat zij zich 'moeilijk gedragen' naar L.O.M.-scholen verwezen worden. Uit gesprekken met het onderwijzend personeel kan worden afgeleid dat dit enerzijds te maken heeft met de te grote klassen, waar nauwelijks ruimte is voor individuele begeleiding. Anderzijds heeft dit te maken met de relatie tussen school en milieu. De taak van een maatschappelijk werker is het duidelijk maken van de problemen van de kinderen op school en het begeleiden van ouders, teneinde de relatie tussen school en gezin te verbeteren. De maatschappelijk werker vervult in veel situaties een brugfunctie tussen school en milieu.

Relatiestoornissen: één ouder gezinnen; echtscheidingen. De laatste jaren wordt Muhabbat steeds meer geconfronteerd met relatiestoornissen in huwelijkssituaties. Volgens de gegevens van Muhabbat valt er een duidelijke toename van echtscheidingen waar te nemen in de Molukse gemeenschap

in vergelijking met 1984 en 1985. Voor een belangrijk deel valt dit toe schrijven aan de veranderende opvattingen met betrekking tot huwelijken e.d. binnen de Nederlandse samenleving. Anderzijds ondergaat de Molukse gemeenschap sterke veranderingen mede ten gevolge van de ontwikkelingen in de omringende samenleving. Veelal betreft de echtscheiding jonge partners tussen 30-45 jaar. Anderzijds is Muhabbat ook geconfronteerd met echtscheidingssituaties van ouderen tussen 46-60 jaar en ook 60 jaar en ouder. Het bespreekbaar maken van echtscheidingssituaties en incest binnen de Molukse gemeenschap verkeert nog heel sterk in de taboesfeer. In haar werkzaamheden onder de Molukse gemeenschap gaat Muhabbat van de veronderstelling uit, dat zij slechts een klein gedeelte van de gevallen tegenkomt. Zij pleit dan ook voor een meer expliciete en gestructureerde aanpak middels onderzoek en hulpverlening. De taak van Muhabbat hierin is in veel situaties bemiddelend en begeleidend van aard. Zorg te dragen voor een goede omgangsregeling, alimentatie en de immateriële begeleiding van betrokkenen. In veel situaties werkt Muhabbat samen met betrokken instanties zoals vertrouwensartsen, huisartsen, R.I.A.G.G.'s, Blijf van mijn lijf huizen etc.. De laatste jaren begeleiden maatschappelijk werkers van Muhabbat ook vrouwen die van huis en man weglopen vanwege seksueel geweld, mishandeling e.d.. In een aantal situaties krijgt Muhabbat ook te maken met incest binnen gezinssituaties. In die gevallen besteedt Muhabbat naast de begeleiding van slachtoffers ook vrij veel aandacht aan de begeleiding van het gezin.

Financiële moeilijkheden. Nog steeds wordt ook een beroep gedaan op Muhabbat door gezinnen en individuen die in grote financiële moeilijkheden geraken. Deels kunnen de problemen toegeschreven worden aan het niet kunnen betalen van de huur of het afbetalen van leningen. Deels moeten de financiële problemen worden toegeschreven aan het meedoen van één of meerdere leden van een gezin aan de zgn. kansspelen, beter bekend onder de naam gokverslaving.

De taak van de maatschappelijk werker is dan te proberen om, in overleg met de gemeentelijke sociale diensten, de schuldeisers, te komen tot een passende regeling.

Begeleiding Molukse gedetineerden. Muhabbat begeleidt ook Molukse gedetineerden, zowel gedurende de detentieperiode als na de detentie. Alhoewel er in zekere mate een samenwerking bestaat tussen maatschappelijk werkers van Muhabbat en reclasserings-ambtenaren draagt deze samenwerking een tamelijk vrijblijvend karakter. Dit werkt belemmerend op de hulpverlening ten aanzien van Molukse gedetineerden. De mogelijkheden voor opvang en begeleiding van Molukse ex-gedetineerden zijn erg beperkt.

Veel Molukse ex-gedetineerden dreigen door de slechte nazorg te vervallen

in hun oude patronen, waardoor de enige 'ruimte en aandacht' die ze krijgen de gevangenis is. Muhabbat pleit derhalve voor een goede opvang en begeleiding, ook na de detentieperiode. Dit wil ze bereiken door goede nazorgprojecten voor Molukse ex-gedetineerden op te zetten. In deze nazorgprojecten zal gestreefd moeten worden naar een goede integrale samenwerking tussen verschillende instellingen.

Magie. Ook krijgt Muhabbat de laatste jaren te maken met gevallen te maken, waarvan de slachtoffers veronderstellen dat er sprake is van magie. Soms gaat het hierbij ook om jongeren. De taak van de maatschappelijk werker is in deze situaties vooral begeleidend van aard waarbij geprobeerd wordt te komen tot bevredigende oplossingen voor de betrokkene(n). Hierbij maken de maatschappelijk werkers deels gebruik van methoden in de gezins-therapie, deels van methoden die duidelijk aansluiten bij het Molukse cultuurpatroon, zoals de 'cliënt-mata-rumah' benadering en benaderingswijzen vanuit het geloof en de religieuze beleving van Molukkers.

Chronische ziekten. Een van de moeilijkste probleemvelden van Muhabbat is het begeleiden van cliënten met chronische ziekten, en vooral zij die in de terminale fase verkeren. Hierbij wordt vooral gedoeld op gevallen van aids en kanker. Maatschappelijk werkers merken op dat het diaconale karakter van Muhabbat veel steun geeft aan zowel maatschappelijk werkers bij de begeleiding als aan cliënten en familie.

Uitkering Oorlogsslachtoffers. Naar aanleiding van het KNIL-verleden tracht een groot aantal Molukkers in aanmerking te komen voor een uitkering tengevolge van de Wet op de Uitkering van Vervolging Oorlogsslachtoffers (WUV). Individuele aanvragen van de betrokkenen worden in een aantal gevallen afgewezen. Vaak is de oorzaak hiervan dat er tussen de betrokkenen en de desbetreffende instanties geen goede communicatie bestaat. De maatschappelijk werkende fungeert hierbij als begeleider, daar hij van de mogelijkheden en de te bewandelen wegen op de hoogte is. Daarnaast moet opgemerkt worden, dat deze concrete aanvragen voor uitkering vaak gepaard gaan met andere, veelal op psychosomatische vlak liggende, problemen. Gedurende de periode na de aanvraag komen vaak herinneringen in de vorm van nachtmerries naar boven. Deze traumatische ervaringen vragen om begeleiding door de maatschappelijk werkende in een situatie, waarin hij zelf nauwelijks inzicht heeft, hetgeen extra verzwaring van zijn werkzaamheden inhoudt. In sommige gevallen betekent afwijzing van de uitkering de zoveelste teleurstelling en traumatische ervaring, die men meemaakt. De beeldvorming met betrekking tot Nederlandse instellingen en, in het bijzonder, de Nederlandse overheid is er voor veel Molukse ouderen niet beter op geworden. Integendeel, een behoorlijk aantal

Molukse ouderen zit met een 'KNIL-syndroom' en op dit moment zijn er betrekkelijk weinig mogelijkheden om deze problematiek op een adequate manier aan te pakken. Des te beledigender is het dan ook, dat wanneer deze ouderen te kampen hebben met huurproblemen, op de uitkeringen oorlogsslachtoffers gekort wordt.

Justitie en politie. Eén van de verschijnselen waarmee maatschappelijk werkenden van Stichting Muhabbat te maken krijgen is die van minderjarigen, die hetzij door drugs, (eventueel samengaan met prostitutie) hetzij door diefstal met justitie in aanraking komen. Eén van de taken van de maatschappelijk werkenden is naar zowel ouders als naar justitie informatie te geven over de wijze waarop het kind in deze situatie terecht is gekomen. Bij dit soort gevallen moeten naast de minderjarige ook de ouders en andere leden van de familie begeleid worden.

Een ander aspect is de positie van veel Molukse jongeren. Deze jongeren hebben het in vergelijking met hun Nederlandse leeftijdsgenoten extra moeilijk. Niet alleen, omdat velen van hen een niet erg rooskleurig toekomstperspectief hebben, maar ook omdat zij worden geconfronteerd met de hardere vormen van racisme en discriminatie op tal van terreinen. Naast de negatieve elementen, die het collectief gedrag van jongeren oproept zal vanuit de hulpverlening ook op de positieve krachten van dit collectief gedrag moeten worden ingespeeld.

Projecten

Het diaconaal maatschappelijk werk dat Muhabbat uitvoert, wordt structureel gefinancierd van uit het Ministerie van WVC. Naast dit werk is begonnen met het opzetten van projecten in het maatschappelijk werk en de gezins- en ouderenzorg. Deze projecten worden opgezet vanuit de maatschappelijke behoeften binnen de Molukse gemeenschap.

Uit verschillende onderzoeken onder etnische minderheden in het algemeen en Molukkers in het bijzonder is gebleken dat de vergrijzing problematisch wordt voor Molukse ouderen en dat de toegankelijkheid van de hulpverlening voor Molukkers slecht is. Tegen deze achtergrond en in het licht van het feit dat de werkloosheidsproblematiek onder Molukkers onrust barend genoemd kan worden (40%) heeft Muhabbat in samenwerking met Molukse en Nederlandse organisaties het initiatief genomen een gezins- en ouderenproject ten behoeve van Molukkers in de provincie Gelderland te initiëren en te ontwikkelen. Dit project werd later het Ajah-Bunda project genoemd, vanwege het aandachtspunt Molukse ouderen. Twee hoofddoelen van dit project waren:

- Trachten in de behoefte aan zorg te voorzien binnen de Molukse gemeenschap, waarbij specifieke aandacht wordt besteed aan de situatie van Molukse ouderen.

Jaarregistratie 1989 van Muhabbat

Probleemvelden	0-20 jaar	21-30 jaar	31-45 jaar	45-60 jaar	61 jaar	Totaal
Huisvesting	2	45	45	45	40	177
Studie/opleiding	10	20	10	3	-	43
Relatiestoornissen	5	25	40	30	20	120
Eén ouder gezin	-	3	17	15	5	40
Homofilie/lesbisch zijn	-	5	5	-	-	10
Financiële moeilijkheden	5	25	41	35	35	141
Justitie	10	15	15	5	-	45
Detentie	5	5	7	7	-	24
Sociale wetten	1	15	25	30	15	86
Huursubsidie	-	5	10	15	10	40
W.U.V.	-	-	-	10	15	25
Verblijfsvergunning	-	-	3	3	2	8
Naturalisatie	-	10	10	15	5	40
Drugs	3	7	9	-	-	19
Werkloosheid	-	15	15	10	5	45
Ouderenproblematiek	-	-	-	20	25	45
Zelfdoding	3	7	5	-	-	15
Echtscheiding	-	10	30	15	5	60
Migratie	-	-	5	9	9	23
Gehandicapten	2	3	5	5	5	20
Verzekeringen	-	-	3	2	3	8
Gezinszorg	-	-	3	4	5	12
Alimentatie	-	-	10	7	-	17
Verpleegtehuis	-	-	-	-	10	10
Incest	5	10	10	-	-	25
Psycho-somatie klachten	5	10	20	10	15	60
Magie	-	10	15	10	10	45
Chronische ziekte	3	5	10	15	15	48
Totaal	59	250	368	320	254	1251

Jaarregistratie 1989 van Muhabbat

1989 Aantal overgebleven gevallen in 1988	57
In behandeling genomen in 1989	1194
Totaal	1251
Wijze van totstandkoming contacten met hulpeenheden	Aantallen
Eigen initiatief	545
verwezen door:	
Familie/extended family	270
Wijkraden	83
Kerkelijke organisaties	99
Molukse instellingen	70
Nederlandse instellingen	80
Overigen	104
Totaal	1251
Aantal hulpvragers naar leeftijd:	
leeftijd	Aantallen
0-20 jaar	59
21-30 jaar	250
31-45 jaar	368
46-60 jaar	320
61 jaar en ouder	254
Totaal	1251
Samenstelling hulpvragenden naar samenlevingsvorm in 1989	Aantallen
Volledig gezin met kinderen	520
Echtpaar	340
Eén ouder gezin	40
Andere samenlevingsvormen	183
Alleenstaanden	89
Overigen	79
Totaal	1251
Arbeidssituatie	Aantallen
In loondienst	871
Zelfstandige	30
Niet opgenomen in het arbeidsproces	350
Totaal	1251

Wijze van hulpverleners	Aantallen
Adviesfunctie	281
Bemiddeling	381
Begeleiding	453
Verwijzing	136
Totaal	1251
Duur afgesloten gevallen	Aantallen
Korter dan 4 weken	259
Tussen 1 en 6 maanden	495
Tussen 6 en 12 maanden	325
Langer dan 1 jaar	93
Aantal afgesloten gevallen in 1989 nog niet afgesloten	1172 79
Totaal	1251

- In het kader van de werkloosheidsbestrijding onder Molukkers arbeidsplaatsen te scheppen voor Molukse vrouwen in de gezins- en ouderenzorg.

Met de start van het Ajah-Bunda project is Muhabbat in wezen in een nieuwe fase binnen haar werkzaamheden gekomen, nl. structurele financiering van haar werkzaamheden in combinatie met project-financiering.

Project-financiering zal de komende jaren een belangrijk onderdeel zijn van haar strategie om deels werkgelegenheid te scheppen, deels hulpverlening aan Molukkers te realiseren. Inmiddels is Muhabbat gestart met een project bi-culturele relaties en is een aantal projecten zoals 'Nazorg Molukse ex-gedetineerden'; 'de problematiek van Molukse oorlogsgetroffenen'; 'aids-voorlichting'; 'gokverslaving'; 'vrouwenhulpverlening' geëntameerd.

Muhabbat's visie

Alhoewel in het voorafgaande de verschillende probleemvelden afzonderlijk zijn beschreven, is er bij de praktische hulpverlening veelal sprake van een combinatie van meerdere van deze probleemvelden. Het is voor de maatschappelijk werkende niet altijd even gemakkelijk te zien of het probleem waar hij in eerste instantie door de hulpvragende mee geconfronteerd wordt het enige en/of het meest fundamentele probleem is.

Om de hulpvragende zo goed mogelijk te kunnen opvangen en te begeleiden is, naast algemene kennis omtrent de aard van de problematiek, kennis van de achtergronden en de belevingswereld van de cliënt noodzakelijk.

Achtergronden en belevingswereld geven aan het probleem vaak een specifieke inhoud. Met andere woorden, de positie van een Molukse hulpvragende als lid van een etnische groep binnen de Nederlandse samenleving geeft een extra dimensie aan de aard van de problemen en stelt ook specifieke eisen aan de begeleiding. Muhabbat bepleit naast een stimulerende, adviserende, begeleidende en bemiddelende functie, een uitvoerende functie van het diaconaal maatschappelijk werk.

Het belang van de Nederlandse instellingen voor cliënten uit etnische gemeenschappen kan niet ontkend worden. Op basis van de ervaringen van maatschappelijk werkenden van Muhabbat en andere Molukse instellingen en plaatselijke projecten op het terrein van maatschappelijk werk, sociaal-cultureel werk en de drughulpverlening kan echter gesteld worden dat de herkenbaarheid van de instelling voor de cliënten uit de Molukse gemeenschap in veel gevallen een essentiële voorwaarde is voor de hulpverlening.

Hierbij spelen factoren een rol, die samenhangen met het feit dat Muhabbat deel uitmaakt van de Molukse gemeenschap namelijk:

- kennis en ervaring hebben met elementen uit het Molukse cultuurpatroon;
- het zich kunnen verplaatsen in de belevingswereld van de cliënt;

- de beheersing van de taal en communicatiesymbolen de zgn. 'cultural codes'.
- de religieuze achtergrond van betrokkenen;

Naast de herkenbaarheid van de stichting Muhabbat is eveneens van belang de toegankelijkheid naar de Molukse gemeenschap. Dit met name omdat bij de begeleiding van cliënten vaak met meerdere familieleden contact gezocht moet worden. Deze toegankelijkheid stelt maatschappelijk werkenden van Muhabbat in staat mensen uit een geïsoleerde positie te halen.

11.4 Het Inspiraak Orgaan Welzijn Molukkers

Voordat er gesproken kon worden over het Inspiraak Orgaan Welzijn Molukkers moest veel strijd geleverd worden vanuit diverse belangenorganisaties. En zelfs anno 1990 is het bestaansrecht van het Inspiraak Orgaan Welzijn Molukkers voor de komende jaren nog niet voldoende gegarandeerd. Wederom moeten diverse belangenorganisaties de Nederlandse overheid ervan overtuigen dat het Inspiraak Orgaan Welzijn Molukkers noodzakelijk is voor de belangenbehartiging van Molukkers. Nog afgezien van het feit, dat er verschillende meningen bestaan over hoe het Inspiraak Orgaan zou moeten functioneren en welke organisaties of stromingen erin zouden moeten participeren. Een schets van de historische ontwikkelingen rondom dit orgaan is derhalve belangrijk, wil men de huidige ontwikkeling ervan kunnen plaatsen en zijn of haar oordeel erover kunnen geven. Door de toenmalige minister van CRM Marga Klompé werd op 24 september 1957 een staatscommissie in het leven geroepen, die onder aanvoering van mevr. dr. H. Verwey-Jonker de opdracht kreeg 'advies uit te brengen over de wijze waarop -wanneer het verblijf van de Ambonezen hier te lande mocht voortduren- de daarmee verband houdende maatschappelijke vraagstukken tot een oplossing moeten worden gebracht.'

Dit betekent, aldus de commissie, dat de rechtsvragen en de politieke problematiek, welke met het Ambonezenvraagstuk samenhangen en met vragen inzake de mogelijkheid van terugkeer naar Indonesië of van vestiging elders buiten Nederland als afgedaan worden beschouwd. In 1959 kwam deze staatscommissie met het rapport 'Ambonezen in Nederland.' Haar belangrijkste advies kwam hierop neer, dat bij het inpassen van de Molukse bevolkingsgroep in de Nederlandse samenleving rekening gehouden moet worden met haar identiteit en dat ook haar toekomstverwachtingen zoveel mogelijk moeten worden gerespecteerd. Bij het proces van verplaatsing van de Molukkers naar de woonwijken werd in 1963 de 'gemengde Nederlandse Commissie van Bijstand' ingesteld. Naar de ervaringen van de Molukkers heeft deze commissie gewerkt als praatcollege, verlengstuk van CRM waar het beleidskader reeds lang was vastge-

steld. De toenmalige minister van CRM, Klompé, gaf aan deze commissie de volgende interpretatie: 'De Gemengde Nederlandse Commissie van Bijstand legde te zeer het accent op de belangenbehartiging van individuele Molukkers met als wellicht onbedoeld resultaat een zekere accentuering van de aparte positie, om niet te spreken van isolement van de Amboneze groep in dit land.' Daar volgens de minister verwacht mocht worden dat de grote meerderheid van de Molukkers nog gedurende lange tijd in Nederland zou verblijven, diende het beleid van CRM daaraan aangepast te zijn. Met andere woorden de Gemengde Commissie diende door een ander orgaan vervangen te worden, dat meer in overeenstemming zou moeten zijn met het gevoerde beleid. Welnu, dit orgaan bleek de Commissie Welzijn Ambonezen te zijn, die op 29 maart 1969 in het leven werd geroepen en die als taak kreeg de minister van CRM te adviseren inzake de bevordering van het welzijn van de Molukkers in de Nederlandse samenleving. Minister Klompé wees er destijds met klem op dat de karakteristiek van het door haar departement gevoerde beleid was, dat het gericht was op integratie in de zin van een redelijke inpassing in de Nederlandse verhoudingen.

Het eigen karakter en het eigen bestaan van de Molukse groep zou dan wel herkenbaar moeten blijven. De Commissie was samengesteld uit 5 Molukkers en 5 Nederlanders, waarbij de voorzitter een Nederlander was en de secretaris een Molukker. De Nederlanders werden geselecteerd op grond van hun deskundigheid (b.v. mensen uit de vakbeweging en het welzijnswerk e.d.), terwijl de Molukse leden uitgekozen werden op grond van het feit, dat ze bindingen hadden met bepaalde groeperingen.

Minister Klompé legde er in haar installatierede echter de nadruk op dat alle leden persoonlijk waren uitgenodigd om zitting te nemen in de Commissie Welzijn Ambonezen.

Dat wil zeggen niet als vertegenwoordigers van bepaalde instellingen of groepen. Van ruggespraak met instellingen of groepen zou dan ook geen sprake kunnen zijn, net zo min als er sprake was van eigen vergaderingen. Er zouden alleen besprekingen gevoerd worden met CRM. De taak van deze leden van de commissie was dan ook om advies uit te brengen aan de minister, vanuit de eigen achtergrond en de eigen deskundigheid, en dus niet namens de een of andere groepering. Het advies zou er dan vooral op gericht moeten zijn:

....om vormen en wegen te vinden voor integratie ter plaatse. Molukkers zouden dan met behoud van hun identiteit en hun eigen karakter moeten kunnen participeren in de Nederlandse samenleving en anderzijds zouden de Nederlanders in staat moeten zijn, overigens ook op hun eigen wijze, de Molukkers als hun medeburger te accepteren.

Ook deze commissie beperkte zich tot het sociaal-cultureel welzijn en negeerde de politieke oorsprong van het verblijf der Molukkers in Nederland. Van inspraak was geen sprake. Het welzijnsbeleid werd eenzijdig vastgelegd door CRM.

Pas na de 'actie Wassenaar' -31 augustus 1970- werd in een gesprek tussen premier de Jong en minister Luns enerzijds en de heren J. Manusama en Hitijahubessy anderzijds aandacht besteed aan de 'onvervulde wensen' van de Molukkers. Het antwoord was dat men zich diende te richten tot de minister van CRM. Minister van CRM, Engels, ontving een delegatie van de Badan Persatuan op 6 juni 1972. Drie onderwerpen werden er besproken:

- de inspraak in het overheidsbeleid;
- de regeling van de rechtspositie;
- de Raad der Zuid-Molukkers, het inspraakorgaan dat politieke invloed zou moeten kunnen uitoefenen op het welzijnsbeleid ten aanzien van de in Nederland verblijvende Molukkers.

Het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers (IWM) werd op 25 februari 1976 door minister van Doorn van CRM geïnstalleerd en als zodanig volgde dit orgaan de Commissie Welzijn Ambonezen op. Als we dit orgaan vergelijken met de voorgaande Commissie Welzijn Ambonezen zien we de volgende verschillen. Het IWM bestaat om te beginnen helemaal uit Molukse leden die niet persoonlijk door de minister van CRM zijn uitgekozen, maar die door hun organisaties zijn aangezocht. Bovendien heeft dit orgaan, anders dan de CWA, eigen vergaderingen naast die met het departement van CRM. Gekozen is dus, aldus van Doorn, voor een platform, dat door uitwisseling van informatie tussen direct betrokkenen het beleid van CRM kan beïnvloeden. De CWA, die met de instelling van het IWM ter ziele ging, was meer een onderonsje tussen zogenaamde deskundigen.

Ondanks deze verschillen tussen het IWM en de CWA is er wat betreft taak en functie weinig onderscheid. Evenals de CWA krijgt het IWM een adviserende rol toebedeeld, waarbij de minister de adviezen zwaar zal laten wegen, maar ze niet bindend verklaart. Zou de minister dat namelijk doen, dan zou hij volgens zijn eigen zeggen in de knoei komen met het parlement. Daarnaast kan de minister in voorkomende gevallen ook andere personen en instanties raadplegen. De adviezen van het IWM dienen alleen betrekking te hebben op het welzijn van de Molukkers in Nederland. Deze eis is dan ook bepalend geweest voor de samenstelling van het orgaan: alleen die Molukse organisaties nemen er aan deel die het welzijn van haar leden in Nederland willen bevorderen. Het IWM moet zich terdege bewust zijn van deze taakafbakening, vooral ook met het oog op het bestaan van de zgn. 'politieke commissie' Köbben-Mantouw, die op 25 mei 1976 naar aanleiding van de acties van RMS-jongeren in het leven wordt geroepen als resultaat van de besprekingen tussen de RMS-regering in ballingschap (de president Ir. J.A. Manusama, vice president P. Lokollo, minister van Algemene Zaken Drs. F. Tutuhatunewa, Ir. Ririassa, jongeren-aangelegenheden en financiële zaken, de heer J. Latumahina, Binnenlandse Zaken en Dr. J. Nikijuluw,

adviseur van de regering) enerzijds en de Nederlandse Regering (minister-president drs. J. Den Uyl, minister van Justitie Mr. A. van Agt, minister van Buitenlandse Zaken Mr. M. van der Stoep en minister van CRM Mr. Van Doorn) anderzijds.

De bovengenoemde Commissie van Overleg had tot taak:

- a zich te beraden over de problemen in de Nederlandse samenleving ontstaan uit het feit dat onder de Zuid-Molukkers in Nederland verwachtingen leven en politieke idealen worden nagestreefd, die de Nederlandse regering niet kan delen, doch waarvan zij het bestaan en de ernst onderkent, en over de wijze waarop aan die problemen het hoofd kan worden geboden;*
- b na te gaan hoe, gelet op de historie, op de huidige situatie van de Zuid-Molukkers in Nederland en op hun toekomst, de verhoudingen tussen Nederlanders en Zuid-Molukkers verbeterd kunnen worden en hier omtrent aanbevelingen te doen. (Art.2)*

Terwijl van Doorn het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers slechts ziet als een adviesorgaan, meent drs. M.F. Mual (voorzitter van het IWM) dat dit orgaan kan worden beschouwd als een instrument tot sociaal-politieke mondigheid. Hij stelde verder: *'Het zal duidelijk zijn, dat dit Inspraak Orgaan in zijn aard tegengesteld is aan de twee voorafgaande ministeriële commissies van advies. Deze waren immers op initiatief van de Nederlandse regering tot stand gekomen. Anders dan de genoemde twee commissies van advies heeft de Badan Persatuan een concrete bijdrage geleverd aan de totstandkoming van dit Inspraak Orgaan. Met de instelling en de functie van dit Inspraak Orgaan komt nu definitief een einde aan de situatie, waarin Zuid-Molukkers slechts bestaan als object van overheidsbeleid.'*

Naast de Badan Persatuan zijn in het IWM vertegenwoordigd de NGPMB, de PIKIM, de Pemuda Masjarakat, de ANGPMB, de CRAMS Polhoupossy (deze groep heeft inmiddels zijn vertegenwoordiger teruggeroepen) en de Moslingroepering (die volgens betrouwbare bronnen nauwelijks meer participeert in het IWM).

De totstandkoming van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers (IWM) is van de zijde van de Molukkers de inzet en het werk van de Badan Persatuan geweest, de RMS organisatie, waarvan ds. S. Metiary (de voorzitter) en drs. M.F. Mual (vice voorzitter) tot de belangrijkste personen kunnen worden gerekend. Als het aan de Badan Persatuan had gelegen kwam er überhaupt geen Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers. Tijdens een ontmoeting met minister Klompé in 1969 stelde de Badan Persatuan zichzelf voor als Inspraak Orgaan voor de in Nederland verblijvende Molukkers. De Minister ging hier niet op in. De nooit uitgesproken gedachte van de Minister was dat de Badan Persatuan teveel een politieke -RMS-organisatie was en kon niet derhalve worden beschouwd als de overkoepelende organisatie van alle Molukkers in Nederland. In 1971 probeerde de Badan

Persatuan het weer opnieuw. Men kwam middels een congresresolutie met het voorstel de Commissie Welzijn Molukkers te vervangen door een bij wet in te stellen 'Zuid-Molukkenraad'. Zo'n raad zou tot stand moeten komen door verkiezingen. Zo'n raad werd ook afgewezen door ministers Klompé en Engels, omdat deze in de voorgestelde vorm (semi) publiek-rechtelijke bevoegdheden zou hebben, hetgeen volgens de CRM-ministers binnen het Nederlandse staatsrechtelijke verband niet mogelijk zou zijn.

Tenslotte werden de partijen het eens met de formule van een Inspraak Orgaan dat zou worden ingesteld bij ministeriële beschikking, in afwachting van een wettelijke regeling. Dat Inspraak Orgaan zou worden samengesteld uit vertegenwoordigers van die Molukse landelijke organisaties die zich ten doel stellen om het sociale en culturele welzijn -in ruime zin- van Molukkers in Nederland te bevorderen; en het orgaan zou geen gemengde commissie worden, maar een volledig Moluks orgaan, en bovendien zouden geen instellingen vertegenwoordigd zijn die voor hun voortbestaan primair afhankelijk waren van overheids subsidie; het Inspraak Orgaan een adviesorgaan zijn. Op 23 maart bevestigde minister Engels in een brief de bereikte overeenstemming tussen CRM en de Badan Persatuan. Er zou een volledig Moluks Inspraak Orgaan komen, met als taak 'gevraagd en ongevraagd advies uit te brengen over het beleid van CRM ten aanzien van de Molukkers in Nederland.'

Op 15 september 1983 kwam de 'Minderhedennota' uit. Twee overwegingen van de regering neergelegd in deze nota vormden wederom een bedreiging voor het voortbestaan van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers. Ze leidden tot een dreigend conflict tussen het IWM en de Nederlandse overheid. In de minderhedennota viel het volgende te lezen:

Twee overwegingen hebben de regering doen besluiten tot een accentverlegging in de verdere vormgeving aan Inspraak op landelijk niveau. In de eerste plaats de wens het aantal landelijke adviesorganen op alle terreinen zoveel mogelijk te beperken. Ten tweede vraagt ook de omschakeling van deelbeleid, gericht op afzonderlijke minderheidsgroepen naar een meer algemeen minderheden beleid om een advisering, die meer generaal van karakter is dan voorheen, en die de beperktere invalshoeken van de afzonderlijke groepen gaat overstijgen. De regering heeft daarom alles overwegende gekozen voor één adviesraad voor minderheden, analoog aan de Emancipatieraad. Eén adviesraad, samengesteld uit vertegenwoordigers van alle minderheidsgroepen, die gevraagd en ongevraagd advies uitbrengt met betrekking tot alle beleidsvoornemens die naar het inzicht van regering en raad de minderheden kunnen betreffen. Vorm en instellingsprocedure van deze adviesraad worden zo in eerste instantie vanuit de bestuurlijke invalshoek geïnspireerd. (...) Het adviesorgaan voor minderheden zal daarom zijn verbonden met een systeem van onderraden waarvan de

leden worden aangewezen vanuit organisaties van de verschillende minderheidsgroepen, te weten ingezetenen van Molukse afkomst, van Surinaamse afkomst, afkomstig uit de Nederlandse Antillen, buitenlandse werknemers en hun gezinsleden, toegelaten vluchtelingen, zigeuners en woonwagenbewoners in de zin van de Woonwagenwet. De regering hecht daarbij grote waarde aan de aanwezigheid van gevarieerde deskundigheid. De functie van deze onderraden ligt in het afstemmen van de beleidsadvisering op de opvattingen en gevoelens, die binnen de verschillende groeperingen leven.

Terwijl het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers acties voert tegen de in de Minderhedennota aangekondigde maatregelen onder het motto: 'Maakt Molukkers niet monddood', en de overheid beschuldigt van 'een en andermaal woordbreuk' gaan de maatregelen van de overheid veel verder dan alleen de inspraakbeperkingen van etnische gemeenschappen in termen van landelijke Inspraak Organen. Door middel van deze maatregelen tracht de Nederlandse overheid de invloed van etnische belangenorganisaties te reguleren. Belangrijker nog, de basisfilosofie van dergelijke maatregelen is de positie van etnische gemeenschappen in de Nederlandse samenleving te reduceren tot allerlei vormen van subculturen, waarbij de uitingvormen ervan bepaald worden door de machtspositie van bepaalde groepen in de dominante cultuur. Derhalve is het belangrijk voor etnische belangenorganisaties en in het bijzonder het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers om de acties tegen inspraakbeperkingen niet los te zien van vormen van repressie van de zijde van de overheid tegenover onderdrukte groepen in de Nederlandse samenleving. Dit impliceert dat het derhalve niet juist is om de specifieke positie van Molukkers uit te spelen tegen andere etnische gemeenschappen. Wezenlijk is naast verschillen ook gemeenschappelijke punten aan te geven, waarbinnen acties gevoerd zouden kunnen worden tegen de maatregelen, die verder gaan dan alleen inspraakbeperkingen. De acties van het IWM: 'Maakt Molukkers niet monddood' hebben inzoverre succes gehad dat het IWM voorlopig blijft bestaan. Het is IWM echter nog niet gelukt hun positie bij wet te regelen.

Het dilemma tussen emancipatie en monopolisering van machtsposities

Sedert het bestaan van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers zijn met ondersteuning van het Bureau Inspraak Orgaan verschillende adviezen aan het ministerie van CRM verstrekt. De adviezen van het IWM variëren van bejaardenbeleid tot aan de huisvestingsproblematiek van Molukkers. In de afgelopen jaren heeft IWM zodanig werk verzet dat het inspirerend en stimulerend werkt naar politieke partijen en andere organisaties van etnische groepen. Bij de viering van haar vijftienjarig bestaan formuleerde Thanasis Apostolou van de Landelijke Samenwerkingsorganisaties van Buitenlandse Arbeiders (LSOBA) zijn visie ten aanzien van het IWM als

volgt:

Aan het Inspraak Orgaan moet als een van de grootste verdiensten toegeschreven worden de realisering van een vorm van inspraak, gebaseerd op deelname van uitsluitend leden van de etnische groep zelf. Niet alleen is dit ten goede gekomen van adviezen die geworteld zijn in wat werkelijk onder de mensen leeft, maar het staat daar ook als een teken van zelfstandigheid en erkenning van de eigenheid van de groep.

(...) Het voortdurend attenderen van de overheid dat de etnische groepen zelf gehoord moeten worden, de duidelijke nadruk op de eigen identiteit en de waarde van de eigen cultuur...

In de akties van het IWM tegen de Nederlandse overheid hebben veel Molukse organisaties adhesie betuigd met het Inspraak Orgaan. Tussen deze adhesie-betuigingen vindt men zo nu en dan een bepaalde vorm van kritiek ten opzichte van het Inspraak Orgaan. In het algemeen echter kan worden gesteld, dat er betrekkelijk weinig kritiek wordt geleverd ten aanzien van het functioneren en de inhoudelijke invulling van de taken van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers. Betekent dit dat de Molukse gemeenschap alles goed vindt wat het Inspraak Orgaan doet?

Als je Smeets (voormalig bureau-medewerker IWM) moet geloven bestaat er binnen het Inspraak Orgaan voldoende ruimte voor veranderende en kritische visies, opvattingen ten aanzien van het functioneren van het Inspraak Orgaan en biedt het blad van het Inspraak Orgaan 'Marinjo' ruimte om de kritiek zowel inhoudelijk als in termen van taken van het IWM op een 'fatsoenlijke' manier ter discussie te stellen. Of zoals Smeets het als bureau-medewerker van het IWM formuleerde: *'Op de ingezonden stukken, die geplaatst worden, wordt geen censuur toegepast. (...) Achteraf wordt door de commissie voorlichting van het Inspraak Orgaan gekeken naar de gepubliceerde stukken. Wanneer de commissie klachten heeft, wordt met de redactie erover gesproken. (...) De redactie heeft veel bewegingsvrijheid maar moet zich bewust zijn van haar verantwoordelijkheden ten opzichte van de uitgevende instantie: het Inspraak Orgaan.'* (Tjengkeh 1984,11)

Toch moet worden opgemerkt dat binnen het blad 'Marinjo' sinds haar uitgave (1978) betrekkelijk weinig artikelen van Molukse zijde het Inspraak Orgaan ter discussie stellen. Zo nu en dan formuleren leden van het Inspraak Orgaan zelf de kritiek, die zich ondanks alles binnen het orgaan manifesteert. Mevrouw Pattiselanno gaf hieraan de volgende omschrijving: *Het is jammer dat sommigen nog steeds wantrouwend ten opzichte van ons staan (zij was ook lid van het IWM (ER)). Ze vragen dan waarom niet alle organisaties er in zitten en dat probeer ik dan uit te leggen.*

Eén van de kritiekpunten van Molukse zijde is dat inderdaad de vraag kan worden gesteld of het Inspraak Orgaan representatief is voor de Molukse

gemeenschap en op z'n minst of er sprake is van een verscheidenheid aan stromingen. Binnen het Inspraak Orgaan ontbreekt niet alleen de groep Molukkers, die zich op Indonesië oriënteert en het Islamitische geloof aanhangt, maar ook belangrijke sociale categorieën zoals jongeren en vrouwen. Hiertegenover staat dat de vrouwen en de jongeren, die wel in het IWM zitting hebben voornamelijk de RMS-visie aanhangen, terwijl de belangenorganisaties die vertegenwoordigd zijn eveneens de RMS-visie belijden. Een enigszins afwijkende visie heeft de organisatie MASMALRA, een organisatie van de Zuid-Oost Molukkers. Zij neemt binnen het Inspraak Orgaan een minderheidspositie in. MASMALRA richt zich niet op het R.M.S.-ideaal, maar probeert de belangen van de Zuid-Oost-Molukkers in de brede zin van het woord te behartigen. Ondanks het feit dat het Inspraak Orgaan, gelet op de historische ontwikkeling geen feitelijke Badan Persatuan is, kan wel gesteld worden dat de Badan Persatuan een zeer grote stempel drukt op de visie van het IWM, alhoewel gelet op de tijd - zeker met betrekking tot het welzijn- deze visie ook aan verandering onderhevig is.

Zoals het huidige Inspraak Orgaan functioneert betekent het een belangrijk verlengstuk van de Badan Persatuan, met alle nuancerings van dien. Ik kom daarop terug. Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat menig buitenstaander en kritische jongerengroep het orgaan als zodanig beschouwt. Toch lijkt het IWM hier nog weinig verandering in te willen brengen.

Een tweede belangrijk kritiekpunt komt vooral uit de hoek van Landelijke Molukse welzijnsorganisaties. Deze organisaties zoals Muhabbat, Tjandu, Gabungan en enkelijke landelijke en plaatselijke (zelf)organisaties, die zich richten op het terrein van drugs-hulpverlening, onderwijs, arbeid of welzijn.

De kritiek vanuit deze overwegend Molukse organisaties richt zich op een drietal zaken.

1 De taakomschrijving van het Inspraak Orgaan.

2 De monopoliepositie van het IWM.

3 De functie van het orgaan naar de Molukse gemeenschap toe.

ad 1

Terwijl in haar taakomschrijving duidelijk staat, dat haar functie is: 'gevraagd en ongevraagd advies uit te brengen over het beleid van CRM - WVC - ten aanzien van de Molukkers in Nederland' hebben Molukse organisaties vaak de indruk dat het Inspraak Orgaan vaak buiten haar boekje gaat. Wanneer aan desbetreffende organisaties gevraagd wordt of zij dit kunnen illustreren wordt het volgende gesteld: 'Molukkers zijn te fatsoenlijk tegenover het Inspraak Orgaan. Onder het motto van 'geen vuile was buiten hangen' laat men in wezen processen die remmend werken op de sociale- en politieke mondigheid van Molukkers voortbestaan. Om maar

een paar voorbeelden te noemen 'Waarom moeten beleidsmedewerkers van het Inspraak Orgaan participeren in plaatselijke projecten zoals uitvoerende werkgelegenheidsprojecten, projecten voor maatschappelijke dienstverlening en projecten met betrekking tot sociaal-cultureel werk'.

Een beleidsmedewerker moet zich vooral bezighouden met coördinerende taken op landelijke niveau en niet duiken in lokale projecten. Een ander voorbeeld waar het Inspraak Orgaan buiten haar boekje is gegaan is bijvoorbeeld 'de deelname aan tal van sollicitatiecommissies op het terrein van maatschappelijk werk, drughulpverlening, en onderwijscommissies, terwijl er organisaties bestaan zoals arbeidsconsulenten, onderwijsconsulenten, stichting Muhabbat, stichting Tjandu en de Gabungan'.

Nog afgezien van de vraag of het verhaal van de diverse informanten klopt, is het überhaupt een kwalijke zaak, dat steeds vaker wordt waargenomen dat het Inspraak Orgaan oneigenlijke taken vervult. Taken die eigenlijk door andere Molukse organisaties ingevuld moeten worden. Het is derhalve des te kwalijker dat juist daar waar het Inspraak Orgaan moet zijn, zij er niet is. Het volgende voorbeeld illustreert een taak die het Inspraak Orgaan niet vervult, terwijl zij het eigenlijk had moeten doen: 'De taak van het IWM is 'gevraagd en ongevraagd advies uitbrengen over het beleid van het CRM ten aanzien van de Molukkers in Nederland'. Molukse organisaties, in het bijzonder organisaties die in de maatschappelijke dienstverlening zitten hebben een onderbezetting voor de realisering van de concrete uitvoerende hulpverlening. In plaats van als pleitbezorger voor de desbetreffende organisaties te functioneren, doet het IWM zelf aan directe hulpverlening. Ra, ra hoe kan dit.' Op deze wijze wekt het Inspraak Orgaan onnodige irritaties. Het uitvoeren van oneigenlijke taken en het niet uitvoeren van de werkelijke taken veroorzaakt niet alleen irritaties, maar het gevolg hiervan is tevens dat organisaties elkaar in de wielen rijden. Dit is niet bevorderlijk voor de samenwerking tussen het Inspraak Orgaan en de desbetreffende organisaties.

ad 2

Eén van de consequenties van het uitvoeren van oneigenlijke taken door het Inspraak Orgaan is niet alleen dat het Inspraak Orgaan het verwijt krijgt toegeschoven van 'proberen bepaalde machtsposities te monopoliseren en te stabiliseren' maar Molukse organisaties beschouwen het Inspraak Orgaan als concurrent in plaats van dat men elkaar moet aanvullen. Het zou derhalve van belang zijn, dat Molukse organisaties niet alleen in de wandelgangen hun grieven ten aanzien van het Inspraak Orgaan kenbaar maken, maar duidelijk op tafel leggen waar het om gaat. Zowel voor het inspraakorgaan als voor de desbetreffende organisaties komt dat de samenwerkingsrelatie ten goede.

Een ander aspect, waarbij de monopoliepositie van het Inspraak Orgaan zich manifesteert, gebeurt via het radioprogramma 'Suara Maluku'. De

invloed van de Molukse gemeenschap en haar organisaties op de invulling van het radioprogramma is vrij gering. Terwijl enerzijds -en terecht- het Inspraak Orgaan en de redactie van 'Suara Maluku' proberen de NOS ertoe te bewegen zowel de redactie als de eindredactie van het radioprogramma onder Moluks beheer te laten komen, maken zij aan de andere kant de fout de inhoud en de vormgeving van het radioprogramma sterk te laten bepalen door de belangen van het Inspraak Orgaan, waarbij zo nu en dan bepaalde Molukse groepen aan het woord mogen komen. Met andere woorden: zowel de vormgeving als de inhoud van het radioprogramma staan nauwelijks ter discussie. In het kader van het op gang brengen van emancipatieprocessen is het van belang dat zowel de invulling als de vormgeving van het radioprogramma aangepast worden aan de behoeften van de Molukse gemeenschap.

Ter illustratie van wat er bedoeld wordt met de 'aanpassing van het radioprogramma aan de behoeften van de gemeenschap': Bij veel Molukse luisteraars bestaat een duidelijke behoefte aan bijvoorbeeld 'Molukse humor' en niet zozeer aan alleen maar interviews met bepaalde figuren uit de samenleving. Als men toch aandacht wil besteden aan een bepaald thema, laat dan bijvoorbeeld een panel opdraven, waardoor ook het publiek kan meedenken. Op deze wijze wordt niet alleen het aanbod van informatie breder, maar ook kunnen visies verwoord worden. Om even terug te komen op het punt van de humor, laat bijvoorbeeld een oom of een tante iets vertellen, waardoor het hele publiek ook kan meelachen in plaats van alleen 'droge informatie' te verschaffen.

Tenslotte moeten veranderingen in denken en handelen in de Molukse gemeenschap ook afgespiegeld worden in het radioprogramma. Zoals een jongere het onlangs formuleerde, toen hij het had over de Molukse media: 'De presentatie van Suara Maluku is één monotoon geheel. Je merkt aan Suara Maluku, dat ze in een bepaald stramien zitten, als onderdeel van het Inspraak Orgaan. De redactie: 'daar kom je als buitenstaander niet tussen. Suara Maluku doet alles constant in het Maleis. Ik begin ook al beetje van te balen, dat wij steeds onze identiteit moeten verdedigen. Dat voortdurend legitimeren'.

Duidelijk is wel, dat binnen de Molukse gemeenschap duidelijke geluiden te horen zijn om de monopoliepositie van het Inspraak Orgaan op tal van niveaus te doorbreken. Dit zal niet alleen het Inspraak Orgaan ten goede komen, maar bevordert eveneens de sociale en politieke mondigheid van Molukkers. De kunst van het Inspraak Orgaan moet derhalve zijn hiermee te leren omgaan.

ad 3

De kritiek van leden en groeperingen uit de Molukse gemeenschap is, dat het Inspraak Orgaan zich in haar taalgebruik en in haar verspreiding van nieuws erg laat leiden door het overheidsbeleid. Op zich is dat niet verwon-

derlijk, daar dit één van haar belangrijkste taken is. Grote delen van de gemeenschap zijn van echter van mening, dat een organisatie, die pretendeert ingeworteld te zijn in de Molukse gemeenschap veel meer met positieve, eigen creativiteit op het terrein van cultuur, gemeenschapsontwikkeling, e.d. dient te komen dan tot nu toe het geval is. Het verwijt dat het Inspraak Orgaan toegeschoven krijgt, is dat zij een 'reactief beleid' voert, d.w.z. een beleid afhankelijk van de willekeur van de Nederlandse overheid. Vanuit de kracht van de gemeenschap moet het Inspraak Orgaan veel meer een voortrekker zijn om de etnische identiteit van de Molukse gemeenschap te versterken en te ontwikkelen. Ondanks de voorafgaande kritiek kunnen we er niet omheen, dat het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers veel werk heeft verzet met betrekking tot de belangenbehartiging van Molukkers tegenover de Nederlandse overheid. Door middel van tientallen adviezen -of we er mee eens zijn of niet laten we voorlopig in het midden- heeft zij getoond dat zij haar werk serieus neemt. Toch is het van wezenlijk belang dat steeds grotere groepen Molukkers mede vorm geven aan de versterking en de ontwikkeling van een orgaan, dat pretendeert ingeworteld te zijn in de Molukse gemeenschap. Het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers zal de vaardigheden moeten aanleren om een balans te vinden tussen haar taken. Enerzijds zal zij de Nederlandse overheid moeten wijzen op haar plicht te werken aan de gelijkberechtiging en gelijkwaardige participatie van etnische gemeenschappen in het bijzonder die van de Molukse bevolkingsgroep in de Nederlandse samenleving. Anderzijds zal het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers oog moeten hebben voor emancipatorische processen binnen de Molukse gemeenschap en zich hiervoor open moeten stellen, daar zij anders op de lange termijn vervreemdt van haar eigen gemeenschap.

De relatie tussen IWM en Badan Persatuan

Binnen het Inspraak orgaan Welzijn Molukkers (IWM) speelt de Badan Persatuan een centrale rol. Dit uit zich op verschillende niveau's. Een informant karakteriseerde de positie van de Badan Persatuan als volgt:

'De Badan Persatuan waarin momenteel bepaalde intellectuelen een centrale rol vervullen, geeft de ideologische richting aan. Het IWM draagt zorg voor de uitvoering van de ideologie. Jammer genoeg beperkt de ideologische bijdrage zich alleen tot de maatschappelijke positie van Molukkers en niet tot de concretisering van de RMS-ideologie. De BP is er nog niet ingeslaagd hier een goed instrument voor te vinden'.

Onder het motto 'het herstellen van de bijzondere band tussen de Nederlandse regering en de Molukkers' en om 'openbare waardering tot uitdrukking te brengen voor de inzet en de diensten die de Molukse ex-KNIL militairen destijds aan Nederland hebben bewezen' werd een accord bereikt tussen het kabinet Lubbers II en de Badan Persatuan onder aanvoering van ds. S. Metiary.

Op 21 april 1986 gaven de Nederlandse regering en het hoofdbestuur van de Badan Persatuan gezamenlijk een verklaring uit over de resultaten van hun overleg. Hieronder volgt een puntsgewijze samenvatting van de gemaakte afspraken.

- *De herdenking*

Monument. Als uitdrukking voor de onderlinge verbondenheid stelt de regering de BP in de gelegenheid aan een levend monument gestalte te geven in de vorm van een museum dat een beeld kan geven van de geschiedenis van de Molukse bevolking en dat daarnaast kan dienen ter stimulering van een eigentijdse ontwikkeling van Molukse kunst en cultuur.

Voor de stichting, inrichting en instandhouding stelt de regering een bedrag beschikbaar van jaarlijks f 500.000,=

Eregeld. Op aanvraag een jaarlijkse uitkering van f 2.000,= na aftrek van belastingen en premies. Doelgroep: de ca. 4.000 Molukse voormalige KNIL-militairen, gezinshoofden etcetera (of hun weduwen) die in 1951/'52 groeps-gewijs naar Nederland werden overgebracht.

Herdenking en herdenkingspenning. Op aanvraag een herdenkingspenning die verwijst naar bewezen diensten en het niet gekozen verblijf (door de groep die ook in aanmerking komt voor het eregeld).

Gemeenschappelijke herdenking omstreeks september 1986 door de Nederlandse regering en Molukkers.

- *Huisvesting*

Bespreikbaarheid per geval binnen het kader van de huisvesting. Zelfbeheer door Molukkers, overdracht in eigendom aan een door Molukkers zelf op te richten vereniging van eigenaarsbewoners, knelpunten in de huursituatie en in de huurverhoudingen.

Bespreikbaarheid per geval van afwijkende huisvestings- en huursituaties. Vereffening van afwijkende huursituaties, inspanning om bestaande en toekomstige afwijkingen inzake huisvestingssituaties ongedaan te maken.

Uitbreiding van woonwijken. Brief van de staatssecretaris van VROM aan gemeenten en provincies om bijzondere aandacht voor woningen voor Molukkers te vragen. Aanvragen door gemeenten bij provincie voor extra contingenten in of bij de Molukse wijk. Verdeling en vaststelling van contingenten door de provincies op basis van de gemeentelijke aanvragen.

Evaluatie van de effectiviteit door VROM en BP.

Overdracht Rijkswoningen met de circulaire MG 85-30.

Beter overleg en helderder afspraken (in voortgezet overleg tussen VROM en BP), duidelijker onderscheid tussen onderhoud en verbetering, bij onderhoud geen huurverhoging.

Overdracht Rijkswoningen binnen vijf jaar. Beheersoverdracht binnen drie

jaar; eigendomsoverdracht in de twee jaar daarna.

Bureau Huisvesting. Huisvestingsconsulenten voor vijf jaar, met een jaarlijks budget van f 300.000,--

- *Werkgelegenheid*

Extra banen voor Molukkers. Stapsgewijs meer Molukkers bij de overheid.

Streefcijfers vooraf en rapportage achteraf door de Minister van Biza.

Verzoek aan de sociale partners om dit voorbeeld te volgen. Reservering van 20 plaatsen voor Molukkers in het Jeugdplan van Biza.

Bemiddeling en begeleiding. Indien Molukkers dit wensen 5 trainingsbemiddelaars bij GAB's en 5 opleidingsadviseurs bij centrale ondernemersorganisaties (aanbod SoZaWe ten behoeve van alle etnische groepen, maar in eerste instantie geconcentreerd op Molukkers).

Gelden voor specifieke activiteiten. Tenminste tot 1990 per jaar 7,4 miljoen gulden ten behoeve van specifiek beleid voor Molukkers (SoZaWe). Dit geld is vooral bestemd voor bestaande werkgelegenheidsprojecten, maar vanaf 1988 opnieuw inzetbaar. De intentie is met dit geld te garanderen dat van Molukse kant een bijdrage geleverd kan blijven worden aan de terugdringing van de Molukse werkloosheid.

Ondersteuning en advisering. Voor ondersteuning en advisering op het terrein van werkloosheid/werkgelegenheid, scholing en vorming, huiswerkbegeleiding en dergelijke stelt WVC f 600.000,-- beschikbaar.

Begeleiding en controle. Werkgroep van deskundigen, benoemd door enerzijds de Nederlandse regering en anderzijds de BP en het Inspraakorgaan, ter bewaking en verbetering van de op het gebied van werkgelegenheid gemaakte afspraken.

Extra maatregelen buiten de herdenkingsoperatie. De regering zal extra maatregelen bekend maken als reactie op de rapporten van Veenman ('De werkloosheid van Molukkers' - SoZaWe) en de werkgroep-De Haan ('Onderwijs en Molukse leerlingen - O&W).

De relatie tussen I.W.M. met L.S.E.M. en het Landelijk Dekkend Netwerk

Het Landelijk Steunpunt Edukatie Molukkers (L.S.E.M.) de concretisering van de inspanningsverplichting van het I.W.M. en in het bijzonder van haar vice-voorzitter (en lid van de Tweede Kamer van de P.V.D.A dhr. J. Lilipaly) en de knelpuntennotitie van de zgn. werkgroep de Haan over het onderwijs aan Molukse kinderen. In het bestuur van het L.S.E.M. hebben zitting het samenwerkingsverband Bicultureel Onderwijs regio Assen (S.B.O) en het I.W.M. Inhoudelijk wordt zij ondersteund door de Stichting Leerplan Ontwikkeling (S.L.O) en het Christelijke Pedagogisch Studiecentrum (C.P.S.). Het werkterrein van L.S.E.M. bestrijkt het hele terrein van onderwijs en edukatie, inclusief basisedukatie. Via het blad 'Timbang' probeert L.S.E.M. haar intermediaire functie te vervullen tussen Molukkers en het onderwijsveld. Middels ondermeer haar landelijke onderwijsdagen

probeert L.S.E.M. haar visie uit te dragen, maar ook concreet materiaal ter discussie te stellen. Verschillende leerpakketten heeft zij samengesteld waaronder het thans veel bediscussieerde pakket 'Kata Maluku'. Kata Maluku bevat materiaal, waarin verschillende aspecten van de taal van Molukkers in Nederland voor het eerst onderzocht, samengevat en weergegeven worden voor een breder publiek. Dit middels b.v. een basiswoordenlijst en een leerlingengrammatica. L.S.E.M. ziet het begrip Moluks-Maleis als een paraplu waaronder verschillende taalvarianten zijn ondergebracht. Het *Riouw Maleis*: de basis voor het Standaard Maleis. Ook het Indonees is hierop gebaseerd; Het *Kerk Maleis*: ook een vorm van standaardtaal voor Molukkers in Nederland, dat gebaseerd is op het Riouw Maleis. Het bevat veel archaïsche vormen; Het *Ambons Maleis*: een streektaalvariant van de Midden-Molukken, met taalinvloeden van de Bahasa tanah (de niet-Maleise landstalen, die grotendeels zijn verdrongen door het Maleis), Portugees en Nederlands. Bij veel Molukkers is het in combinatie met het Tangsi-Maleis de basis voor het dagelijkse taalverkeer; de *Bahasa Tangsi* of het Kazerne-Maleis: een taalvariant die gekenmerkt is door een mengeling van invloeden uit onder andere het Javaans, Ambons en Menadonees; en het *Melaju Sini*: het taalgebruik van jongeren in Nederland, dat een mengeling vertoont met Nederlandse taalelementen.

Voor het taalonderwijs stelt L.S.E.M. zich ten doel dat Molukse kinderen de taalvariatie leren accepteren en waarderen. Niet alle taalvarianten dienen ze te beheersen. Zij stelt voor twee varianten te onderscheiden, omdat dit het meest werkbaar is, namelijk een formele en een informele variant. Het gebruik van deze taalvarianten is situatiegebonden.

Formeel taalgebruik wordt gehanteerd tijdens een vergadering in de wijk of bij een kerkelijke organisatie; tijdens officiële gelegenheden als een huwelijk of een begrafenis, en in de kerk. Ook het schriftelijk taalgebruik in kerkbladen en tijdschriften of officiële brieven worden als formeel gekenmerkt.

Informeel taalgebruik is verbonden aan het dagelijkse taalverkeer:

thuis en op straat, in de wijk en in het stichtingsgebouw, tijdens evenementen als doop- en huwelijksfeesten. In het basisonderwijs speelt de informele variant een belangrijke rol. Door de informele variant te kiezen wordt meteen aangesloten bij de thuissituatie van kinderen. De taak van L.S.E.M. was om beide taalvarianten in de grammatica en de voorstellen tot spelling te onderscheiden en te beschrijven. Daarbij kwam men snel tot de ontdekking, dat in het belang van het taalonderwijs, bepaalde praktische keuzen gemaakt moesten worden, zonder taalkundige normen en principes uit het oog te verliezen.

Aan de hand van een aantal voorbeelden zullen deze taal kwesties worden geïllustreerd.

- *De spelling*

De Molukse gemeenschap hanteert de zogenaamde oude spelling. Daarmee wordt bedoeld een spelling die tussen het systeem van Van Ophuysen (1901) en dat van Suwandi (1947) staat. Een belangrijk verschil tussen beide spellingsregels is, dat de *oe* in *soerat* bij de spelling van Suwandi veranderd is in de *u*.

De criteria die we bij de formulering van onze voorstellen voor ogen hadden waren: ten eerste, uit het oogpunt van herkenbaarheid aan te sluiten bij de traditie van de Maleise schrijfwijze; ten tweede om uit praktische en didaktische redenen aan te sluiten bij de Nederlandse spelling en ten derde te zoeken naar eenvoudige en taaleconomische voorstellen.

Een voorbeeld: het letterteken *e* in *ketjil*, *besar* en *menang*. Het Moluks Maleis richt zich qua uitspraak naar zowel het Ambon Maleis als het Standaard Maleis. Dat wil zeggen, dat naast *Ketjil* ook *katjil* voorkomt, naast *besar*, *basar* en naast *menang*, *manang*.

Wanneer we willen aansluiten bij de schrijftraditie, dan kunnen uitspraakvarianten als *katjil*, *basar* en *manang* niet in de spelling weergegeven worden. De variatie blijft alleen tot de uitspraak beperkt.

In het Moluks Maleis komt een groot aantal woorden voor die een structurele uitspraakvariant hebben, een formele en een informele variant. Deze woorden worden doubletten genoemd. Het bijzondere van deze groep is dat ze zo ingeburgerd zijn in ons taalgebruik, dat de formele variant ook in informele situaties gebruikt kan worden en omgekeerd. Bijvoorbeeld *perut* naast *poro*; *tjelup*, *pergi* naast *pigi*, *kalau* naast *kalo* en *ramai* naast *rame*.

- *De grammatika*

De grammatika van het Moluks Maleis hebben we niet uitputtend beschreven, en de voorkomende grammaticale zaken hebben we slechts beknopt behandeld. Bij de samenstelling van de leerlingengrammatika hebben we twee doelstellingen voor ogen gehad, ten eerste een beschrijving van het Moluks Maleis dat in informele situaties wordt gebruikt en ten tweede het niveau van taalbeheersing, dat de leerlingen aan het eind van de basisschool dienen te beheersen. Er is zoveel mogelijk geprobeerd aansluiting te vinden bij wat op scholen aan terminologie gangbaar is. Omdat de systematiek van het Moluks Maleis niet geheel vergelijkbaar is met die van het Nederlands, zijn een aantal afwijkende keuzen gemaakt. Bijvoorbeeld: Er wordt niet over bezitsvormen gepraat, waarbij het persoonlijk voornaamwoord gebruikt wordt.

Het verschil met het Indonesisch is, dat in het Moluks Maleis het gebruik van het voorvoegsel *men-* als formeel gekenmerkt kan worden. In de verhalende teksten zullen weinig vormen aangetroffen worden met dit voorvoegsel, behalve in *menjanji*, *menangis* en *menari*. Deze keuze is gemaakt, omdat onderzoek uitwijst dat in het Moluks Maleis het gebruik

van dit voorvoegsel weinig tot niets verandert aan de betekenis van een woord.

- *De teksten*

Al deze voorstellen en keuzen met betrekking tot de spelling en de beschrijving van de grammatika hebben consequenties voor het taalgebruik. De leesteksten uit de werkboekjes stellen een norm voor het taalgebruik. De thema's, die voor de werkboekjes gekozen zijn, hebben betrekking op de domeinen 'thuis en met familie', 'in de wijk en op straat' en ook 'op school'. Het taalgebruik is dan overwegend op het taalverkeer in informele situaties gericht.

Voor de leesteksten betekent dit dat er taalvormen in te vinden zijn als *pigi* of *pigi di*: met name in interacties tussen kinderen en ouders. In de tekst van de school of bij de instructies van de opdrachten is ook de vorm *pergi ke* te vinden. *Pigi* en *pergi* behoren tot de dubletten.

Het gebruik van de bezitsvormen *punja* in *Anna punja sepedu rusak* en *-ku, -mu, -nja* in bijvoorbeeld *Sepedanja Anna rusak* kan veelal in zowel formele als informele kontekst voorkomen.

Het L.S.E.M. hoopt met deze voorbeelden verduidelijkt te hebben, dat het Moluks Maleis inderdaad een verzamelterm is, dat zich baseert op het gemeenschappelijke, maar dat variatie mogelijk maakt. Bij andere talen is het niet anders. Erkend moet worden dat een volledige beschrijving van het Moluks Maleis jaren zal duren, maar dat het begin met *Kata Maluku* is gemaakt. (L.S.E.M. 1990, Marinjo 1990)

Een ander initiatief dat door het IWM is opgezet is het zgn. 'Landelijk Dekkend Netwerk.' In het blad 'Marinjo', het blad dat uitgegeven wordt door het IWM, werd het zo geformuleerd: 'Bijna twee jaar geleden nam het I.W.M. het initiatief voor een samenwerkingsstructuur van landelijke en regionale instellingen, om de aandacht voor Molukkers op de terreinen onderwijs en werkgelegenheid te versterken. Na bespreking van de plannen met de toenmalige Minister van WVC gaf hij in 1989 groen licht voor een dergelijk netwerk, voorlopig als experiment tot 1 januari 1992.'

In dit 'Netwerk' zijn acht organisaties een samenwerkingsverband aangegaan. De acht organisaties beogen onder meer door netwerkvorming op regionaal en centraal niveau:

- een ondersteunende, dan wel stimulerende functie te vervullen ten behoeve van de zogenaamde 'harde sectoren' onderwijs en werkgelegenheid, teneinde de positie van Molukkers in het onderwijs en op de arbeidsmarkt te versterken;
- de toegankelijkheid van het onderwijs en de arbeidsmarkt voor Molukkers te vergroten, alsmede binnen de Molukse samenleving meer kennis van, meer inzicht in, en een grotere betrokkenheid bij de sectoren

- onderwijs en werkgelegenheid te bewerkstelligen;
- een bijdrage te leveren aan de verwezenlijking van het streven naar evenredige vertegenwoordiging, zowel in kwantitatief als in kwalitatief opzicht, van Molukkers in het onderwijs en op de arbeidsmarkt;
- samenhang te brengen in de aanpak/bestrijding van onderwijs achterstanden en werkloosheid;
- onderlinge samenwerking te bevorderen/te bewerkstelligen (dat wil zeggen tussen landelijke en regionale steunpunten, maar ook met Molukse en niet-Molukse organisaties); dit alles onder het motto: 'van elkaar leren, elkaar respecteren en vooral: bundeling van krachten', daarbij dient afstemming van werkzaamheden plaats te vinden en dubbelwerk te worden voorkomen. Ruimte voor een specifieke regionale inkleuring wordt uitdrukkelijk beoogd;
- een probleemoplossende functie te vervullen;
- binnen een termijn van twee jaar (dat wil zeggen tijdens de experimentele fase: 1990 tot en met 1991) een nuttige functie te hebben verkregen. Mocht uit de evaluatie van de experimentele fase blijken dat dit laatste inderdaad het geval is, dan streeft het netwerk naar continuering van (de beschikbaar gestelde middelen/voorzieningen ten behoeve van) het netwerk.

Jan Pille, coördinator werkgelegenheid van het Netwerk, beargumenteert de noodzaak van het Netwerk op de volgende wijze:

Een Netwerk: Waarom?

Per 1 januari 1990 is het Netwerk, voluit 'Netwerk Onderwijs en Werkgelegenheid ten behoeve van Molukkers', formeel van start gegaan. De gedachte om te komen tot een landelijk dekkend netwerk is vooral ingegeven door drie zaken. In de eerste plaats de hardnekkigheid en ernst van de problemen die Molukkers in het onderwijs en op de arbeidsmarkt ondervinden. Ten tweede de op stapel staande tripartisering van de arbeidsvoorziening en de daaraan gekoppelde regionalisering van onderwijs en arbeidsmarkt. Zoals bekend gaan drie partijen in de toekomst verantwoordelijkheid dragen voor de arbeidsvoorziening: de overheid, werkgevers- en werknemersorganisaties. De gelden zullen meer dan tot nu toe op regionaal niveau verdeeld gaan worden. In de derde en laatste plaats is er het gegeven, dat de toepassing van enkel en alleen algemene maatregelen op de Molukse doelgroep niet het beoogde effect sorteert. Omgekeerd heeft het verleden geleerd, dat toepassing van alleen maar categorale maatregelen, welke gericht zijn op de Molukse doelgroep, eveneens onvoldoende effect heeft. Daarvoor zijn onderwijs en arbeidsmarkt te algemeen. Deze ontwikkelingen vragen om een pragmatische en gestructureerde aanpak. Een voorziening, om een dergelijke aanpak ten behoeve van Molukkers te verwezenlijken, bestond tot voor kort echter niet. Het Netwerk wil in deze leemte voorzien.

Dit onder meer door nauwere samenwerking tussen steunfuncties voor Molukkers onderling en tussen steunfuncties en algemene instellingen te bewerkstelligen.

Welke instanties?

Om te kunnen bepalen welke organisaties in aanmerking zouden kunnen komen voor participatie in het beoogde Netwerk, heeft het Inspraakorgaan geïnventariseerd wie kennis en ervaring had met Molukkers op onderwijs- en werkgelegenheidsterrein.

Op basis van deze inventarisatie is de keuze gevallen op een tweetal landelijke en een zestal regionale organisaties.

Op regionaal nivo wordt het Netwerk vorm gegeven door:

- Stichting LIOSE te Maastricht;
- Gemeente Leerdam;
- Stichting Werkgelegenheid en Educatie Molukkers Brabant en Zeeland (WeMBZ) te Breda;
- Inspraakorgaan Bangsa Maluku di Drenthe (IBM) te Assen;
- Stuurgroep Molukkers Gelderland/ Utrecht (SMGU) te Nijmegen;
- Stichting Platform Molukkers te Overijssel (PMO) te Almelo.

Op landelijk nivo wordt het Netwerk verzorgd door het:

- Inspraakorgaan Welzijn Molukkers (IWM) te Utrecht.
- Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers (LSEM) te Utrecht.

Enkele kanttekeningen rondom het ontstaan van het Landelijk Dekkend Netwerk bestaan ook. De kanttekeningen komen vooral van de Landelijke Molukse Organisaties zoals Tjandu, Muhabbat en Gabungan. Hoewel het niet officieel geformuleerd wordt, komen de kritiekpunten hierop neer.

Bij dit initiatief heeft het IWM niet of nauwelijks ruggespraak gevoerd met de Landelijke Molukse Organisaties, terwijl het IWM participeert in het Landelijk Overleg van Molukse Organisaties (L.O.M.O.).

Echter in de concrete uitvoering van de werkzaamheden van het Netwerk komt IWM wel dezelfde Landelijke Molukse Organisaties tegen, omdat zij voor dezelfde doelgroep -Molukkers- werken. Over en weer wekt dit irritaties. Het IWM wordt hier wederom een monopoliepositie verweten.

Toch is in het veld getracht op een zo konstruktief mogelijke manier met elkaar samen te werken.

11.5 Stichting Tjandu en de Molukse drughulpverlening

Een ander terrein binnen het Moluks welzijnswerk, waar een aantal initiatieven vanuit de lokale Molukse gemeenschappen en Molukse instellingen zijn gestart en waar ook Nederlandse instellingen actief zijn, betreft de

drughulpverlening. Het problematisch druggebruik onder Molukse jongeren is van zeer recente datum. De eerste signalen uit de Molukse gemeenschappen kwamen pas na 1975. Door de gewelddadige acties van Molukse jongeren in Wijster en Amsterdam werden deze signalen enigszins naar de achtergrond gedrukt. Pas in 1977 kwamen initiatieven voor hulpverlening aan Molukkers, die te kampen hebben met het problematisch druggebruik op gang. Het problematisch druggebruik onder Molukkers moet zowel geplaatst worden tegen de achtergrond van de sociaal- economische recessie in de Nederlandse samenleving als van processen van acculturatie binnen de Molukse gemeenschap.

Langzamerhand is het duidelijk geworden dat -hoe tragisch het ook moge zijn- het problematisch druggebruik nauwelijks meer weg te denken is in Molukse gemeenschappen. De drughulpverlening onder Molukkers heeft zich ontwikkeld via het landelijk initiatief, waarbij de Stichting Tjandu - opgericht in 1978- een centrale rol speelde. Niet lang na de oprichting van Stichting Tjandu kwamen de lokale drughulpverleningsprojecten, die vooral geïnitieerd werden door Molukse jongerengroepen, van de grond. Beide ontwikkelingen werden door de overheid gestimuleerd. In 1978 werd de Stichting Tjandu gesubsidieerd, terwijl eind 1979 de eerste subsidies werden gegeven aan lokale initiatieven.

Drughulpverlening ten aanzien van Molukse druggebruikers en drugverslaafden komt maar zeer langzaam op gang en binnen de verschillende initiatieven bestaat een grote variëteit aan opvattingen over de wijze waarop de hulpverlening georganiseerd en verricht zou moeten worden. In wezen zou gesteld kunnen worden dat er van een samenhangend beleid en geïntegreerde aanpak van de drughulpverlening onder Molukkers nog nauwelijks sprake is.

In het nuvolgende stuk is getracht hierin enig inzicht te verschaffen door middel van een summiere schets van de ontwikkelingen binnen de drughulpverlening.

Aanvankelijk heeft de drughulpverlening evenals vele andere vormen van hulpverlening een sterk 'provisorisch' karakter en is zij voornamelijk gebaseerd op de inzet van vrijwilligers. In de meeste situaties is dit nog steeds het geval. Ook de totstandkoming van de Stichting Tjandu kan op deze wijze gekarakteriseerd worden. Een groep mensen -veelal notabelen- is bezorgd over de toename van het druggebruik onder Molukse jongeren en wil er iets aan doen. Hun initiatief wordt beloond met de oprichting van de Stichting Tjandu en een subsidie van de zijde van de Nederlandse overheid.

Het institutionaliseren van een initiatief heeft als gevolg dat naast de inhoudelijke kanten van de problematiek ook de meer bestuurlijke en organisatorische aspecten van de zaak zich manifesteren. Dit heeft ondermeer bij de Stichting Tjandu in de beginfase geresulteerd in een conflict

tussen het bestuur en de hulpverleners.

Wanneer getracht wordt een dergelijk conflictsituatie achteraf te analyseren en te interpreteren dan kan worden gesteld dat de conflictsituatie gevoed wordt door enerzijds een mengeling van traditionele denkpatronen en anderzijds veranderende organisatievormen, andere en nieuwe vormen van deskundigheid.

Het bestuur van de Stichting Tjandu werd door de hulpverleners het volgende verweten: *autoritaire en ondemokratische houding van het bestuur, niet weten wat het betekent verslaafd te zijn en nog minder hoe je met mensen omgaat die verslaafd zijn geraakt.* Nog afgezien van het feit of de werkers van Stichting Tjandu gelijk hebben of niet, kan uit de argumenten van de werkers worden afgeleid dat de Stichting Tjandu een betrekkelijk jonge instelling is, die met allerlei kinderziekten te maken krijgt. Gelet op bovengenoemde 'mengeling van traditionele denkpatronen en veranderende organisatievormen en nieuwe vormen van deskundigheden' kan worden afgeleid dat het bestuur van de Stichting Tjandu wordt voorgesteld als representanten van de meegebrachte cultuur, terwijl de werkers in zich hebben geïnternaliseerd cultuursymbolen, die tenderen naar meer Nederlandse wijzen van benadering. Ook kan worden opgemerkt dat de vorm van Stichting Tjandu -namelijk een stichting- typisch een westerse creatie is, evenals zaken als rechtspositie e.d. Dit betekent dat houdingen en opvattingen van zowel de maatschappelijk werkenden als de bestuursleden geplaatst moeten worden in een nieuwe 'culturele setting en met nieuwe culturele codes', waardoor een konflikt zoals dat zich afspeelde bij Stichting Tjandu bij voorbaat voor de hand lag.

Het is dan ook van belang dat men in dit soort situaties leert naast naar elkaar te luisteren, ook om te gaan met kritiek, waardoor mogelijkheden worden geopend om, tegen de achtergrond van veranderende culturele contexten, een constructief beleid te kunnen ontwikkelen.

De situatie binnen Stichting Tjandu is momenteel gestabiliseerd en verwacht mag worden dat zij daadwerkelijk invulling kan geven aan haar ondersteuningstaken. Na een wisseling van de wacht oriënteert Stichting Tjandu zich op haar nieuwe taak of zoals zij in haar beleidsplan formuleert: *Tot augustus 1982 heeft Tjandu zich beziggehouden met de directe hulpverlening aan druggebruikende Molukse jongeren en jongvolwassenen en hun omgeving.(..) Sedert de oprichting van Tjandu in 1978 hebben zich op het terrein van de Molukse drughulpverlening allerlei ontwikkelingen voorgedaan die andere eisen zijn gaan stellen aan de dienstverlening van Tjandu.*

Deze zijn o.a. -de opkomst van de zelfhulp- c.q. zelforganisaties in de verschillende Molukse gemeenschappen die op zelfstandige wijze een eigen aanpak trachten toe te passen in de drughulpverlening aan Molukkers ter plaatse.(..) - de dienstverlening c.q. het dienstverleningsaanbod van sommige Consultatiebureaus voor Alcohol en Drugs (CAD's) aan de Molukse gebruikers. (..)- het beleid van de overheid om Molukse hulpverleners in dienst te laten nemen bij

algemene instellingen. (...). Het bestuur van Tjandu heeft het besluit genomen om met ingang van 1983 de dienstverlening van Tjandu meer te richten op ondersteunende, begeleidende en consultatieve werkzaamheden.

Alhoewel begrijpelijk en zeer waarschijnlijk anticiperend op het overheidsbeleid, waarbij een vorm van realisme een belangrijk motief kan zijn om deze koersverandering te doen plaatsvinden, ligt aan dit besluit een aantal dilemma's ten grondslag. Stichting Tjandu werpt zich op als een meer op de tweede lijn functionerende instelling en zij zal moeite moeten doen in goede relatie te treden met werkers uit de lokale projecten, waarvan een niet onbelangrijk aantal zich 'kritisch' heeft uitgelaten over de min of meer 'vaderlijke' houding van Stichting Tjandu inzake de opgelegde begeleiding en ondersteuning. Hier komt nog bij dat de plaatselijke projecten zich min of meer georganiseerd hebben in een Landelijk Werkers Overleg, wat als het niet goed begeleid wordt een concurrentiepositie kan opleveren voor de Stichting Tjandu. Niet geheel duidelijk in de nieuwe benadering is hoe Stichting Tjandu denkt de ontwikkeling en versterking van de etnische identiteit van Molukkers te kunnen garanderen, daar er geen inherente relatie bestaat tussen regionale en lokale ontwikkeling van de Molukse drughulpverlening. Tenslotte rijst ook de vraag wat Stichting Tjandu gaat doen, wanneer wederom de overheid tracht ook de drughulpverlening te integreren in Nederlandse instellingen. Past zij zich dan wederom aan, met andere woorden gaat men wederom 'reactief te werk' of zet men zich in om de eigen etnische identiteit hoe dan ook te ontwikkelen, onafhankelijk van het overheidsbeleid.

In haar nieuwste publikaties 'Molukse verslavingszorg': 'Een ontmoeting op basis van erkenning voor de eigen autonomie' (1991) en Tjandu een zorg apart' (1991). stelt de stichting Tjandu:

Wijs geworden door de ernst van de hulpvragen van jonge Molukse verslaafden en het falen van de Nederlandse hulpverlening hierop adequaat te reageren, zagen Molukse organisaties in dat het problematische druggebruik onder de Molukse jongeren in samenhang gezien moet worden met problemen die te maken hebben met het zoeken naar een volwaardige plaats in de Nederlandse samenleving. Gebaseerd op de hulpbehoeften groeide er vanuit de gemeenschap een netwerk van persoonlijke relaties, instituties en instellingen die vorm en inhoud geven aan een eigen verslaafdenzorg. Een groei van onderuit dus, en ingebed binnen de Molukse samenleving, waar de verantwoordelijkheid en solidariteit op verschillende manieren tot uiting kan komen. Deze verantwoordelijkheid heeft niet alleen methodisch vorm gekregen in de praktijk van de hulpverlening maar ook op organisatorisch vlak krijgt zij herkenbare vormen. Overeenkomstig Molukse tradities werd de Molukse drughulpverleningsorganisatie een afspiegeling van de Molukse gemeenschap ter plaatse of in de regio. De hulpverlener kan hiermee steeds aanspraak

maken op de verantwoordelijkheid van de hele gemeenschap.

Zo is deze specifieke drughulpverlening, zoals andere vormen van onderlinge zelfhulp, deel gaan uitmaken van het samenleven van Molukkers in de verschillende wijkgemeenschappen in Nederland. Vanuit deze verankering en integratie van de hulpverlening in de wijken, kon de Molukse drughulpverlening ook voor een 'integrale aanpak' zorgen. Afhankelijk van de gestelde hulpbehoefte kon zij een op de individuele Molukse hulpvraag toegesneden hulpaanbod realiseren. Er kon immers gebruik gemaakt worden van alle van pas komende diensten en personen, zoals wijkraden, Molukse kerken, het Moluks maatschappelijk werk, het opbouwwerk, scholing en arbeid, gezinsleden en vrienden. Een heel eigen netwerk.

De lokale drughulpverlening

Terwijl Stichting Tjandu een landelijke Molukse instelling is, zijn in de afgelopen jaren verschillende lokale Molukse drughulpverleningsprojecten van de grond gekomen. Reeds is opgemerkt, dat deze projecten onderling nog sterk van elkaar verschillen. Niet alleen in historische ontwikkeling, maar ook in hun opvattingen, benaderingswijzen en in hun methodiek-ontwikkeling. Daarnaast kan ook onderscheid worden gemaakt in projecten, die vanuit de Molukse wijken ontstaan zijn en projecten, die deels door Molukkers in de grote steden zijn geïnitieerd, deels door toenemende hulpvraag dan wel aanbod vanuit Nederlandse hulpverleningsinstellingen.

In een discussiestuk van het 'Schakeloverleg Drughulpverlening Molukkers' zijn een aantal benaderingswijzen kort uiteengezet. Hierover zegt het discussiestuk het volgende: *'In de Molukse drughulpverlening neemt de "ontwenning" een belangrijke plaats in. Verschillende instellingen en zelfhulpgroepen' hebben in de laatste jaren experimenten opgezet met als doel om heroïneverslaafden tot ontwenning te motiveren en bij ontwenning te assisteren. De ervaring leert, dat de tot dusver opgezette eigen "afkick"-projecten en de opname van Molukse druggebruikers in Nederlandse programma's niet toereikend zijn. Er blijft een categorie verslaafden over, voor wie een langere, intensieve 'kuur' noodzakelijk blijkt te zijn, doch die ook niet past in de Nederlandse therapieën.'*

Alhoewel de experimenten kort beschreven zijn in bovengenoemde notitie kan men thans reeds afleiden dat er aanzetten zijn gedaan voor een verdere uitbouw van de methodiekontwikkeling met betrekking tot de drughulpverlening ten behoeve van Molukse druggebruikers- en drugsverslaafden. De verschillende vormen worden hieronder nog eens kort samengevat:

- 1 Een instelling tracht de verslaafden via weekenden en kampen tot afkicken te motiveren. Hierin kan een onderscheid worden gemaakt in:
 - Motivatie weekenden/kampen;
 - afkickkampen;

- startweekenden;
 - programmaweekenden/kampen;
- 2 Een instelling hanteert voor het stimuleren van afkicken:
 - thuisopvang (zowel bij cliënt als bij werker thuis);
 - methadonafbouwdosering van twee weken (specifiek hiervan is de zgn. 'vriendenmethode' (geen hulpverlener-cliënt relatie, maar als twee jeugd-/schoolvrienden) en de methadonkuur om verslaafden te helpen bij het afkicken. Dit kan geschieden door continu met elkaar op te trekken. Een combinatie van methadonafbouwdosering en het vinden/hebben van een baan leidt tot goede resultaten.
 - 3 Het begeleiden van verslaafden in een eigen afkickhuis. Tijdens het afkicken is er voortdurend contact met familieleden. De opvang duurt circa 4 maanden. Daarna is er een nazorg van circa 2 jaar.
 - 4 Inmiddels is er een Landelijk Ontwenningencentrum voor Moluks ex-drugsverslaafden gekomen. De bedoeling van dit centrum is te werken aan het geestelijk en lichamelijk afkicken met als lange termijn doelstelling het helpen van de verslaafde om terug te keren en te reintegreren in zijn eigen omgeving.

Ook met betrekking tot de lokale drughulpverleningsprojecten ligt er een aantal dilemma's en knelpunten. De lokale drughulpverleningsprojecten kampen nog teveel met organisatorische en bestuurlijke problemen, waardoor onbedoeld de structurele en daadwerkelijke aanpak van de drughulpverlening belemmerd wordt.

Een ander belangrijk knelpunt is de plaats van een lokaal drughulpverleningsproject binnen de lokale Molukse gemeenschap. Weinig inzicht bestaat er over het werk van de lokale drugsverleningsprojecten in de lokale gemeenschappen, nog afgezien van het gegeven dat het druggebruik binnen een lokale gemeenschap nog sterk in de taboesfeer ligt. Leden van de lokale gemeenschap 'weten' meestal welke gezinnen met druggebruik te maken hebben, maar de discussie er over ligt meer in de geruchtensfeer dan dat er op een constructief niveau gekeken wordt hoe het binnen de gemeenschap beter aangepakt kan worden.

Tenslotte verkeren veel drughulpverleningsgroepen, doordat zij enerzijds aanvoelen dat zij niet door de lokale gemeenschap geaccepteerd worden, anderzijds 'bang zijn' om daadwerkelijke stappen te ondernemen om deze impasse te doorbreken, in een vrij geïsoleerde positie binnen de lokale gemeenschap. Een integrale aanpak met het lokale Molukse opbouwwerk en andere lokale Molukse organisaties kan op langere termijn de positie van lokale drughulpverleningsprojecten verbeteren.

Het landelijk ontwenningscentrum voor Moluks ex-drugsverslaafden

Het L.O.C.M. is een initiatief van de landelijke Molukse welzijnsorganisaties en de lokale drughulpverlening. Van de landelijke organisaties nemen deel de stichting Tjandu; Muhabbat en het IWM. De lokale drughulpverleningsorganisaties hebben 3 personen afgevaardigd.

Het L.O.C.M. is een intramurale instelling gerund door Molukkers. Molukse ex-drugsverslaafden worden gedurende een aantal maanden -circa 6- opgevangen en begeleid en het liefst wordt voor iedere ex-druggebruiker een op het individu gericht nazorg-traject opgezet.

Ook bij het L.O.C.M. kan worden opgemerkt dat de instelling lange tijd kampt met organisatorische- en start-problemen voordat er überhaupt sprake is van een goede opvang en begeleiding van de betreffende Molukse ex-druggebruikers. Met andere woorden veel energie, tijd en geld moet nog worden geïnvesteerd in de deskundigheidsbevordering op het management-niveau en de inhoudelijke aspecten van het begeleidingswerk.

11.6 Gabungan Jajasan² Maluku en de samenlevingsopbouw

De opheffing van het ICCAN in 1979 heeft er onder andere toe geleid, dat de coördinatie van het welzijnsbeleid onder Molukkers, in het bijzonder de samenlevingsopbouw op losse schroeven kwam te staan.

In het voorafgaande is reeds opgemerkt, dat de belangrijkste argumenten van de overheid om deze instelling op te heffen vooral lagen op het niveau van de representativiteit en de draagkracht van deze particuliere instelling.

Ook is geconstateerd, dat het opdoeken van het ICCAN gevolgen had voor de ondersteuningswerkzaamheden ten behoeve van plaatselijke Molukse stichtingen en de individuele hulpverlening. Terwijl de individuele hulpverlening deels via Muhabbat is opgevangen, waarvan het ontstaan mijns inziens mede invloed heeft gehad op de opheffing van het ICCAN, kwamen de ondersteuningswerkzaamheden van Molukse stichtingen vanaf 1979 op losse schroeven te staan. Niet lang na de opheffing van de Stichting ICCAN namen drie groepen initiatieven tot een landelijke coördinatie van de samenlevingsopbouw ten behoeve van Molukkers. Het Landelijk Kontakt Orgaan Molukse Stichtingen (LKOMS) -opgericht in 1977-, de Badan Persatuan, en het INCOWEMO, de Initiatiegroep Coördinatie Moluks Welzijnswerk. Terwijl LKOMS gekarakteriseerd wordt als een organisatie, die overwegend bestaat uit jongeren, worden zowel de Badan Persatuan als het INCOWEMO -door jongeren- betiteld als de 'Molukse notabelen' en vertegenwoordigers van de traditionele Molukse organisaties.

Alhoewel tussen bovengenoemde organisaties en het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers gesprekken werden gevoerd om tot een gezamenlijke aanpak te komen met betrekking tot de coördinatie van de samenlevingsopbouw, is gebleken dat eind 1981 de minister van CRM is overgegaan tot

subsidieëring van het LKOMS, wat hem natuurlijk door de twee andere initiatiefnemers niet in dank is afgenomen. De overheid wordt wederom betiteld als een instituut dat slechts in staat is om 'verdeel en heers'-politiek te voeren en weinig bijdraagt tot een gelijkwaardige en emancipatorische ontwikkeling van groepen in de samenleving. In een reactie met betrekking tot het advies 'Welzijn' van het IWM stelde de minister naar aanleiding van zijn subsidieëring van het LKOMS het volgende:

De gesprekken tussen het departement en Molukse vertegenwoordigers (Badan Persatuan, INCOWEMO en LKOMS) hebben zich met instemming van alle participanten qua inhoud beperkt tot de functie van begeleiding van de stichtingen voor samenlevingsopbouw ten behoeve van Molukkers. Met betrekking tot een Landelijke Federatie van welzijnswerk ten behoeve van Molukkers verkeer ik in de positie af te moeten wachten, welke initiatieven van Molukse zijde mij eventueel bereiken. Inmiddels heb ik besloten het Landelijk Kontakt Orgaan (LKOMS) een subsidie te verstrekken ten behoeve van Molukkers. Ik overweeg niet ook zowel de Badan Persatuan en de Initiatiefgroep Coördinatie Welzijn Molukkers (INCOWEMO) een subsidie te verstrekken voor de uitvoering van dezelfde functie.

Uit deze uitspraak van de minister blijkt, dat niet alleen het LKOMS gesubsidieerd wordt, maar dat er verwacht wordt dat vanuit de Molukse organisaties initiatieven worden ontwikkeld teneinde te komen tot een platform met betrekking tot het Moluks welzijnswerk. Interessant hierbij is bovengenoemde uitspraak te toetsen aan in de uitgekomen 'Minderheden-nota' vastgelegde citaat met betrekking tot het Moluks Welzijnswerk.

De regering acht het van belang dat functies van het welzijnswerk ook in de toekomst door een landelijke Molukse koepel kunnen worden vervuld. Bezien wordt of en in hoeverre het Landelijk Kontakt Orgaan Molukse Stichtingen deze taak kan gaan vervullen. De rijksregeling welzijn minderheden biedt daarvoor het kader.

Deze gedachtengang heeft verschillende zijden. Allereerst wordt de mogelijkheid geopperd dat misschien het LKOMS de koepelpositie zou kunnen vervullen. Vervolgens is het belangrijk dat Molukse Welzijnsorganisaties zich beraden in hoeverre zij, voordat de minister het een en ander uitdenkt, zelf niet tot een hechtere vorm van samenwerking kunnen komen. Dat wil zeggen, voordat zij door de minister en derden tegen elkaar uitgespeeld worden met alle konsekwenties van dien.

Momenteel wordt het sociaal-cultureel werk vooral geïnitieerd vanuit lokale Molukse gemeenschappen. Opgemerkt dient te worden dat veel plaatselijke Molukse stichtingen nog hard bezig zijn met een nadere uitwerking van het sociaal-cultureel werk op lokaal niveau. Eén van de grootste problemen van

plaatselijke stichtingen is de wijze waarop deze stichtingen binnen Molukse gemeenschappen geïntegreerd zouden moeten worden.

De aanwezigheid van een welzijnsstichting voor Molukkers en opgezet door Molukkers op lokaal niveau is geen vanzelfsprekendheid. In tegenstelling tot organisaties zoals een Molukse wijkraad of een kerkraad, worden welzijnsstichtingen veelal beschouwd als een product van de Nederlandse overheid. Ze zouden ten doel hebben de integratie van Molukkers in de Nederlandse samenleving te bevorderen met als mogelijk gevolg een afbrokkeling van traditionele Molukse cultuurelementen.

Een factor die ook een belangrijke rol speelt binnen de Molukse gemeenschappen is het gegeven dat welzijnsstichtingen gesubsidieerde instellingen zijn, terwijl de traditionele organisaties voornamelijk uit vrijwilligers bestaan. Theoretisch, maar vaak ook praktisch betekent dit dat de lokale welzijnsinstellingen veel meer mogelijkheden hebben om activiteiten te organiseren.

Bij de controverse tussen lokale stichtingen en de lokale Molukse gemeenschap wordt ook vaak genoemd, dat stichtingen voornamelijk bemand worden door jongeren, terwijl de traditionele organisaties (kerkraden en wijkkraden etc.) overwegend uit ouderen bestaan. Ook wordt gesuggereerd, dat in de stichtingen 'bepaalde klikken' de boventoon voeren, waarmee bedoeld worden bepaalde categorieën jongeren en families in een lokale gemeenschap die het voor het zeggen hebben. De controverse tussen lokale Molukse welzijnsstichtingen en bestaande Molukse organisaties en de wijkgemeenschap heeft in het recente verleden geleid tot botsingen in verscheidene Molukse wijkgemeenschappen. In dit verband kan genoemd worden dat gebouwen van welzijnsstichtingen door brand zijn verwoest.

Een ander aspekt van het Moluks welzijnswerk op lokaal niveau is de interne opbouw van de welzijnsstichting. Plaatselijke Molukse stichtingen worden hoofdzakelijk gedragen door vrijwilligers d.w.z. bestuursleden en vrijwilligers, die activiteiten opzetten etc... Een aantal van de plaatselijke stichtingen beschikt over een beroepskracht.

Het probleem van veel stichtingsbesturen is, dat zij -meestal zelf druk bezet- nog nauwelijks gedacht hebben over de wijze waarop het lokale welzijnswerk opgezet dient te worden en de wijze van taakafbakening tussen vrijwilligers, bestuur en beroepskrachten. Hierdoor lopen de stichtingen het gevaar, dat besturen zich ook bemoeien met uitvoerende taken, die liggen op het terrein van de beroepskrachten en in een aantal opzichten op het terrein van de vrijwilligers.

Alhoewel het hierboven geschetste beeld voornamelijk de knelpunten en dilemma's aanduidt, kan worden gesteld dat het welzijnswerk op lokaal niveau zich goed ontwikkelt. Steeds meer stichtingen worden bemand door jongeren en ouderen en in een aantal lokale situaties is er zelfs sprake van vertegenwoordigers van wijkorganisaties binnen een Molukse stichting.

Het dilemma is hier echter ook de daadwerkelijke afspiegeling van een

lokale gemeenschap in een stichting en de constructieve opbouw van het wijkwerk, ofschoon het een het ander niet hoeft uit te sluiten, integendeel. Tegen bovengenoemde achtergrond moet ook de positie van het Landelijk Kontakt Orgaan Molukse Stichtingen, de huidige Gabungan geplaatst worden. In tegenstelling tot instellingen als Muhabbat, Tjandu, en zelfs het Inspiraak Orgaan Welzijn Molukkers pretendeert Gabungan een Vereniging te zijn. Dit betekent aldus Charly Behoeke n.r. in een interview:

Het LKOMS of de Gabungan Jajasan Maluku is een Vereniging van plaatselijke Molukse stichtingen voor samenlevingsopbouw. De organisatievorm Vereniging is een bewuste en duidelijke keuze van het bestuur, vanwege het feit, dat een vereniging met een ondersteuningsfunctie, vooral een vereniging moet zijn, die gevoed wordt, voor wat betreft haar denkbeelden en handelingen, door de leden. De meeste leden van het bestuur worden voorgedragen door de lidinstellingen en in een jaarvergadering gekozen. (Madjalah Pattimura 1983, 18)

Momenteel zijn er binnen de Molukse gemeenschap ruim 50 Molukse stichtingen voor samenlevingsopbouw. Van die 50 stichtingen zijn er thans circa 30 lid van de Gabungan. Uitgaande van de gegevens lijkt het erop dat Gabungan er in zal slagen de krachten van Molukse stichtingen te bundelen, voor wat betreft de samenlevingsopbouw in Molukse gemeenschappen.

11.7 Dilemma's en knelpunten in het Moluks welzijnswerk

Nu tal van initiatieven vanuit de Molukse gemeenschap op gang komen en het emancipatieproces binnen Molukse gemeenschappen gestalte begint te krijgen worden deze processen bedreigd door maatregelen van de zijde van de centrale overheid, die onder de noemer 'decentralisatie' gepresenteerd worden. Wanneer gepoogd wordt na te gaan welke bedoelingen aan het decentralisatiebeleid ten grondslag liggen, moet worden geconcludeerd dat decentralisatie in principe een goede zaak is.

In opdracht van de voormalige minister van CRM, Mr. H.W. van Doorn werd de 'Beraadsgroep Knelpunten Harmonisatie Welzijnsbeleid en Welzijnswetgeving' in mei 1974 een rapport samengesteld getiteld 'Knelpuntennota'.

Centraal in het rapport van de Beraadsgroep staan drie sleutelbegrippen: participatie (democratisering), decentralisatie en harmonisatie. Aanvankelijk lag het accent op de harmonisatie van het welzijnswerk. Later verschoof dit uitgangspunt naar decentralisatie, die als voorwaarde werd gezien voor participatie en harmonisatie, omdat alleen vanuit de behoeften, problemen en verlangens van mensen vastgesteld kan worden welk beleid en welke

structuren er nodig zijn. Welzijnsbeleid in deze context betekent ten eerste, dat mensen het recht hebben om samen te werken en samen uit te maken welke voorzieningen ze willen en hoe ze die willen. Ten tweede dat mensen verantwoordelijk zijn voor het eigen bestaan in relatie tot anderen. Tenslotte dat mensen rechtstreeks betrokken moeten worden bij alle kwesties die hen zelf aangaan, bij hun eigen leefgewoonten en woon- en werksituaties.

Geplaatst tegen deze achtergrond is het derhalve niet vreemd dat de Molukse gemeenschap, in het bijzonder de Molukse welzijnsorganisaties zich verzetten tegen maatregelen van de overheid die verband houden met de concretisering en de uitwerking van de decentralisatieplannen, die de overheid momenteel voor ogen heeft.

Gezien de huidige omstandigheden, waarbinnen het Molukse welzijnswerk zich moet ontwikkelen, kan nauwelijks worden volgehouden dat decentralisatie dit welzijnswerk positief beïnvloedt. Integendeel, het gevaar van decentralisatie op dit moment kan tot gevolg hebben dat niet alleen landelijke Molukse instellingen worden afgebouwd, maar dat ook lokale initiatieven zodanig worden gereguleerd dat van een eigen inbreng en betrokkenheid zoals dat vastgelegd is in de doelstellingen van de 'decentralisatie' nauwelijks meer sprake is. Hier komt nog bij dat het Moluks welzijnswerk nog in de kinderschoenen staat, wat betreft professionalisering en de bevordering van de deskundigheid.

De Molukse gemeenschap is bezig met een emancipatieproces, waarin mensen zich organiseren. De wijze waarop dit emancipatieproces zich manifesteert kan verschillend zijn, want niet alleen de Nederlandse samenleving bestaat uit een diversiteit aan groepen, ook de Molukse gemeenschap bestaat uit een verscheidenheid aan sociale, culturele en politieke groeperingen, die allen op hun eigen wijze een bijdrage leveren aan processen van emancipatie. Belangrijk hierbij echter is, dat juist zij bij hun activiteiten verwijzen naar symbolen, die gerelateerd zijn aan de sociale- en culturele achtergrond, maar ook aan de wijze waarop zij in deze multi-etnische samenleving participeren. Het is dan ook de taak van de Nederlandse overheid en andere Nederlandse instellingen om niet alleen financiële mogelijkheden te creëren, maar ook ruimte en tijd te bieden aan een goede ontwikkeling van het welzijnswerk onder Molukkers.

Belangrijke argumenten van Molukse organisaties voor de uitbouw en ondersteuning van categorale Molukse instellingen voor het welzijnswerk zijn onder andere de herkenbaarheid van de Molukse instellingen voor Molukse hulpvragenden. Daarnaast spelen aspecten van kennis, ervaring van de sociale- en culturele achtergronden van de Molukse bevolkingsgroep en het zich kunnen verplaatsen in de belevingswereld van Molukkers in het algemeen en Molukse cliënten in het bijzonder een belangrijke rol.

Tenslotte wordt ook het aspect van toegankelijkheid in de Molukse gemeenschappen als belangrijke factor genoemd voor het welslagen van de

hulpverlening. In de afgelopen decennia is gebleken, dat Nederlandse hulpverleners nauwelijks ingang hebben in Molukse gemeenschappen en dat ondanks toewijzing van formatieplaatsen aan Nederlandse instellingen hulpvragenden niet kunnen worden geholpen. Hier kan aan toegevoegd worden dat slechts een klein percentage van de Molukse hulpvragenden 'de gedwongen stap' naar algemene 'Nederlandse' instellingen gewaagd heeft en dat een belangrijk deel van de hulpvragenden door wijk- en kerkraden en 'derden' geholpen worden of helemaal niet geholpen worden.

Dit betekent dat het aanstellen van maatschappelijk werkenden bij Nederlandse instellingen nog geen garantie inhoudt voor de continuïteit van de hulpverlening, laat staan de realisering van de hulpvraag. De ernst van sociaal-maatschappelijke problemen, mede vanuit het oogpunt van emancipatie van de Molukse bevolkingsgroep binnen de Nederlandse multi-etnische samenleving, vereist zowel van de overheid, de Nederlandse instellingen als van de Molukse organisaties en de leden van de Molukse gemeenschap een gezamenlijke aanpak. Daar het welzijnswerk onder Molukkers nog in een opbouwfase is, verdient uitbouw en ontwikkeling van categorale Molukse instellingen grote prioriteit. Een ander belangrijk aspect, dat zich ondermeer in de hulpverlening en het sociaal-cultureel werk manifesteert is de interpretatie van het emancipatieproces en in de invulling van dit proces door betrokkenen.

In de Minderhedennota verstaat de overheid onder emancipatie het volgende:

Emancipatie wordt in ruime zin opgevat: niet alleen als proces van versterking van eigenwaarde en zelfbewustzijn van de minderheidsgroepen en de afzonderlijke leden daarvan. Emancipatie heeft ook ten doel de omringende samenleving zo te beïnvloeden, dat deze blijvend de ruimte voor ontplooiing van minderheden biedt.

Tijdens zijn inleiding in het kader van een symposium georganiseerd door Gerakan Pattimura met als thema 'Emancipatie van Molukkers in het Onderwijs en het Welzijnswerk stelde Mariën op 12 november 1983:

Waar het de Molukkers betreft is een belangrijk obstakel in het emancipatieproces de twijfels rond de vraag: zijn wij hier tijdelijk of hebben wij hier onze toekomst? Zolang u in die twijfel leeft, kan er nauwelijks van emancipatie sprake zijn. Wie voortdurend leeft in de verwachting van een meer of minder spoedige terugkeer naar het land van de voorouders, stelt zich niet in op een positie in de samenleving hier, laat staan op een positie van gelijkwaardigheid. Het antwoord op de vraag of men de toekomst van zichzelf en zijn kinderen in Nederland ziet of elders, staat daarom aan het begin van iedere discussie over emancipatie.

Hiertegenover staat het standpunt, dat ondermeer door de Molukse Stichting Tjandu verwoord is in haar Beleidsplan 1983-1986:

Ondanks het feit, dat Molukkers al meer dan 30 jaar in Nederland verblijven en in woonwijken worden, verspreid over 62 gemeenten, wordt door het merendeel het verblijf nog steeds beschouwd als tijdelijk. Met dit laatste wordt bedoeld dat men eens, zo de omstandigheden het mogelijk maken, hoopt terug te keren naar de Molukken. In de opvoeding speelt dit thema een belangrijke rol, waardoor het duidelijk wordt dat de gedachte niet alleen op de oudere maar ook op de jongere generatie Molukkers van invloed is. Het tijdelijk verblijf, de opbouw van de eigen samenleving en het behoud van de eigen cultuur ten behoeve van de eigen identiteit maken het initiëren, het opzetten en het in stand houden van eigen instituties en instellingen voor Molukkers noodzakelijk.

Terwijl Mariën vooral het emancipatieproces vooraf laat gaan door betrokkenen te 'dwingen' een keuze te maken geeft Tjandu aan dat de keuze van het merendeel van de Molukkers 'tijdelijk verblijf' is.

Wanneer getracht wordt beide benaderingen van kanttekeningen te voorzien dan kan worden opgemerkt dat het nog maar de vraag is of de bewering, die door Mariën op tafel is gelegd inderdaad relevant is met betrekking tot de emancipatie van Molukkers. Is het niet zo, dat zowel de 'tijdelijkheidsgedachte' als de 'terugkeergedachte' voor de in Nederland verblijvende Molukkers veel meer een symbool zijn geworden, van waaruit men denkt en handelt om zich in de Nederlandse samenleving beter te kunnen handhaven, terwijl men daarnaast ook nieuwe symbolen internaliseert, die eveneens tot doel hebben in de Nederlandse samenleving beter te kunnen participeren. Hiertegenover staat dat ook Molukse welzijnsinstellingen rekening dienen te houden met veranderingsprocessen in de culturele symbolen binnen de Molukse gemeenschap. In het bijzonder geldt dit voor Molukkers van de derde en de vierde generatie, die zich voornamelijk bedienen van culturele symbolen, die zij zich eigen gemaakt hebben vanuit hun participatie in de Nederlandse samenleving.

Een ander aspekt dat ter discussie staat is de wijze waarop geëmancipeerd dient te worden. Moet dit gebeuren via de 'collectieve integratie' of gaat dit via de weg van 'individuele integratie'? In 1971, 1973 stelden de auteurs van 'Allochtonen in Nederland, dat al zou er op grote schaal sprake zijn van individuele integratie, dit nog niet zou willen zeggen, dat de etnische groep als groep met een eigen cultuur in de ontvangende samenleving zou verdwijnen. Vaak handhaven allochtone groepen zich nog geruime tijd. Collectieve integratie, stelden bovengenoemde auteurs, is een indirecte vorm van individuele integratie; de groep fungeert voor de individuen als alternatief milieu.

Als criterium voor collectieve integratie zou men in een pluriforme maatschappij als Nederland beter niet de overeenkomstigheid van normen, waarden en rollen uit beide culturen kunnen nemen, maar eerder de verenigbaarheid van beide patronen, aldus bovengenoemde schrijvers. Als men tracht de terminologie, die destijds gehanteerd werd te vervangen door 'individuele en collectieve emancipatie' dan kan men ook gaan kijken naar wat hieronder wordt verstaan.

Emancipatie heeft als doel gelijkwaardigheid binnen de Nederlandse samenleving voor mensen die zich door dergelijke gezamenlijkheid (w.o. eigen identiteit, gemeenschappelijk historisch verleden, religie, cultuur, gewoonten, adatiadiat) gebonden weten en zich daardoor onderscheiden van de overige leden van de samenleving. De Nederlandse overheid denkt bij emancipatie vooral aan het proces van individuen, die een plaats van hun waarde willen verwerven en daartoe de kansen moeten hebben. Een rem op de emancipatie van Molukkers is het overheidsafhankelijk willen maken (van de overheid, of van wie ook maar) maken daarmee hun emancipatie mogelijk. Emancipatie is geen natuurverschijnsel dat zich voltrekt zodra de overheid de voorwaarden heeft geschapen. Ik acht het van belang om hier bij stil te staan, omdat er ook een theorie is over de wijze waarop emancipatie zich voltrekt, die andere accenten legt dan de regering, en die ten grondslag ligt aan vele adviezen van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers. Deze theorie zegt dat leden van een minderheidsgroep (slechts) kunnen emanciperen via de eigen collectiviteit. Het individu ontleent zijn identiteit aan de collectiviteit: je bent Molukker omdat je deel uitmaakt van, verbonden met de Molukse gezamenlijkheid. Je moet daarom, zo zegt deze theorie, eerst die collectiviteit een gelijkwaardige plaats geven, dan kunnen individuen vervolgens vanuit het collectieve gevoel van eigenwaarde ook gelijkwaardig participeren in de omringende samenleving. Vertaald naar de praktijk zegt deze theorie: regering, zorg ervoor dat de Molukkers zoveel mogelijk instellingen hebben ten behoeve van de eigen samenleving: eigen sociaal-cultureel werk, eigen opbouwwerk, eigen maatschappelijk werk, drughulpverlening etc.. Ik zei U al dat de regering deze theorie niet aanhangt,.... (Mariën 1983)

Betekent de bovenstaande bewering van Mariën, dat hij probeert ondermeer het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers onderuit te halen of gaat het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers werkelijk van de gedachte uit dat individuele emancipatie slechts plaatsvindt bij de gratie van de collectiviteit? In december 1981 stelde het IWM, dat naast de individuele emancipatie ook het collectief gebeuren plaatsvindt. Molukkers dienen niet alleen individueel beter te stijgen op de maatschappelijke ladder, maar de Molukse bevolkingsgroep moet als geheel een betere plaats in die samenleving kunnen verwerven. Om een dergelijk emancipatieproces kans van slagen te bieden is vooraf een intern emancipatieproces nodig: een structurele

versterking van de groep e.d.

Alhoewel dit standpunt van het Inspraakorgaan niet geheel onbekend is, moet hierbij de kanttekening worden geplaatst, dat dit één van de standpunten is binnen het Inspraakorgaan. Feitelijk gezien zijn er ten aanzien van het emancipatieproces meer genuanceerde standpunten binnen het Inspraakorgaan te vinden, waarbij zowel het accent ligt op de collectieve emancipatie als op het onderkennen van de individuele emancipatie, die ook zou kunnen bijdragen tot de emancipatie van het collectief.

Hiertegenover kan natuurlijk de vraag worden gesteld of Nederlandse instellingen in de hulpverlening voldoende rekening willen houden met de collectieve aspecten van het emancipatieproces.

12 De positie van Molukse vrouwenorganisaties¹

12.1 Inleiding

Molukse vrouwen hebben binnen de recente Molukse geschiedenis een wezenlijke rol gespeeld in de stabilisering en de continuering van de Molukse identiteit. Niet alleen vanuit de voortplantingsgedachte, maar vooral door hun bijdrage in de dienstverlenende en de hulpverlenende sektor, waar zij er onbetaald voor zorgdragen dat alles in goede banen wordt geleid.

De eerste generatie Molukse vrouwen, die in 1951 samen met hun mannen en kinderen naar Nederland kwamen, wordt nu gerekend tot de oudere vrouwen. Hun dochters - de tweede generatie - en klein-dochters - derde generatie - zijn de huidige volwassen en jonge vrouwen. Een deel van deze vrouwen is nog in Indonesië geboren, maar het grootste gedeelte is hier in Nederland geboren. Belangrijk is op te merken dat niet alle vrouwen van Molukse afkomst zijn. Veel Molukse mannen zijn getrouwd met o.a. Soendaneze, Javaanse, Menadonese, Chinese vrouwen. Dit heeft te maken met het gegeven dat Molukse militairen op de verschillende eilanden gelegerd waren. Het verblijf in Nederland heeft ook tot gevolg gehad, dat Molukse mannen met Nederlandse vrouwen trouwen. Gemengde huwelijken hebben naar tijd en situatie ook voor de Molukkers decennia lang plaatsgevonden. In een van de voorafgaande hoofdstukken heb ik hieraan aandacht besteed. Om enig inzicht in de positie van Molukse vrouwen te krijgen is het van belang om de ontwikkelingen in hun positie te volgen.

Naast hun deelname in het gezin en de familie zijn Molukse vrouwen actief in kerkelijke-, verwantschapsorganisaties en andere maatschappelijke organisaties.

12.2 De traditionele samenleving

De ruggesgraat van de oorspronkelijke Molukse cultuur wordt gevormd door het verwantschaps- en adatsysteem. Reeds eerder is opgemerkt dat Molukkers georganiseerd zijn in patrilineaire clans. Aangezien de mata-rumah patrilokaal is, vestigt een echtpaar zich bij de familie van de man.

'De "harta" is de sociale garantie die door de man gegeven wordt aan de familie van de vrouw, om te laten zien dat hij zijn vrouw kan onderhouden. Maar ook het omgekeerde vindt plaats. Een vrouw uit een welgestelde familie ("orang punja anak perempuan jang berada") brengt in haar huwelijk bezittingen mee (zo volledig, dat er zelfs een Molukse uitdrukking voor bestaat "abu di tungku", dat wil zeggen: ze brengt zelfs de stofdeeltjes mee die op de meubels liggen). In dat soort gevallen komt het ook voor dat sommige kinderen uit zo'n huwelijk de familienaam van de moeder krijgen, waardoor zij erfgenaam zijn in de familie van de vrouw. Zowel op de Centraal-Molukken als op de Kei-eilanden bestaat naast de bruidsschat de "air susuh mama" (moedermelk). De bruidegom betaalt een bepaald bedrag aan de moeder van de bruid als dank voor de zorg die zij aan haar dochter heeft besteed.'

De samenleving op de Molukken is overwegend agrarisch, waarbij hoofdzakelijk voor eigen consumptie wordt geproduceerd. Daarnaast levert de visvangst middelen van bestaan op. Mannen en vrouwen hebben in de traditionele Molukse samenleving een zekere mate van arbeidsverdeling.

Vrouwen en kinderen planten over het algemeen de gewassen en verwerken de gevangen vis, terwijl de mannen het ploegen van het land en het vangen van de vis voor hun rekening nemen. Het oogsten van de gewassen gebeurt samen. Ook in de traditionele Molukse samenleving participeren veel vrouwen in kerkelijke vrouwenorganisaties en zangkoren. Deze traditie is voortgezet door Molukse vrouwen in Nederland. Vrouwen spelen in de traditionele hulpverlening een belangrijke rol in de opvang en begeleiding bij begrafenissen, bruiloften en doopfeesten. Hierbij zijn de hulpverleningsvormen 'Masohi', gebaseerd op het reciprociteitsbeginsel (bv. bij het binnenhalen van de oogst of het bouwen van huizen, kerken etc.) en Muhabbat, gebaseerd op het gemeenschappelijk dragen van de lasten bij overlijden en huwelijk. (Wanita² Maluku 1986)

12.3 Het tangsi-leven

De Molukse 'Ambonese' KNIL-militairen werden verspreid over de Indonesische archipel gelegerd. Overplaatsingen vonden regelmatig plaats, als de dienst dat vereiste. De Molukse vrouwen, die met hun mannen meegingen naar de dienstplaatsen, wisten niet wat hen te wachten stond.

Zij werden ondergebracht in kazernes, 'tangsi's' en kwamen terecht in een militair verband, waaraan zij en hun gezinnen ondergeschikt werden gemaakt. Als de mannen overdag naar het appèl, of op oefening of patrouille gingen, gingen de vrouwen naar de vrouwenloods en de kinderen naar de school, die bij de kazerne was. Wanneer de mannen dienst deden en voor langere tijd wegbleven uit de tangsi's, stonden de Molukse vrouwen alleen voor de zorg voor hun gezin. Zij drukten daardoor een belangrijk

stempel op de opvoeding van de kinderen. Zij hadden de verantwoordelijkheid voor hun gezin en stonden voor beslissingen, die anders door hun mannen of in ieder geval samen genomen zouden zijn. De functiedeling binnen het gezin veranderde in de tangsi's enigszins ten opzichte van wat gebruikelijk was in de Molukse dorpen.

In de tangsi's woonden de Molukse militairen met hun gezinnen dicht opeen gepakt. De gezinnen woonden bij elkaar in barakken. Binnen die barakken was voor elk gezin een ruimte gereserveerd, die met gordijnen was afgeschermd. Binnen die ruimte speelde het gezinsleven zich af. Veel privacy bestond dus niet. Soms konden grote gezinnen op het kazerneterrein een eigen huis krijgen. Ook militairen vanaf de rang van sergeant konden in aanmerking komen voor een eigen woning, vaak buiten de kazerne. Deze woningen bevatten meer ruimte, en boden meer privacy.

In de vrouwenloods waren cementen aanrechten en houtskoolovens, waarop de vrouwen konden koken. Sommige vrouwen hielden in de tangsi zelf een winkeltje, de 'warong', met toestemming van de legerleiding. Op deze manier hadden zij een eigen inkomen en was er een zekere mate van economische onafhankelijkheid. Zij konden deze verdiensten naar eigen goeddunken besteden. Maar de meeste vrouwen konden door het strakke kazerneregime niet veel meer doen dan koken en op de kinderen passen.

Bij de kazernes was een school waar de kazernekinderen les konden krijgen. Als militairen gestationeerd werden in één van de belangrijke bevolkingscentra, was de kwaliteit van het onderwijs doorgaans beter dan in de buitengewesten. Evenals op de Molukken, was verdergaand onderwijs ook hier maar voor weinigen weggelegd.

Vergelijking van de positie van Molukse vrouwen op de Molukken en in de tangsi's, leidt tot twee opvallende conclusies: aan de ene kant was hun sociale actieradius in de tangsi's -door de onderworpenheid aan het militaire regime- veel beperkter dan in de negeri op de Molukken, terwijl hun verantwoordelijkheid voor het eigen gezin -door de regelmatige afwezigheid van de mannen- groter was geworden. Vrouwen waren wel actief in kerkelijk verband en in de vrouwenvereniging ('Kaum Ibu'). De al bestaande Molukse hulpverleningstraditie kwam in de tangsi goed van pas: vrouwen waren op elkaar aangewezen en hielpen elkaar als dat nodig was. (Wanita² Maluku 1986)

12.4 De situatie in Nederland

De verzorging van de Molukkers was gedurende jaren van het verblijf in handen van de Nederlandse overheid. De overheid zorgde voor de kleding en de voeding, daarnaast ontving men van dezelfde overheid zakgeld (f. 3,- per volwassene per week en per kind f. 2,-). De vrouwen werden in de gelegenheid gesteld naai- en kookcurssen te volgen, terwijl de mannen les

kregen in landbouwtechnieken. Voorts werden taalcursussen georganiseerd, teneinde communicatiestoornissen zoveel mogelijk te vermijden.

Wanneer blijkt dat van een terugkeer naar Indonesië op korte termijn geen sprake is, wijzigt de Nederlandse regering haar beleid. Via de 60% bijdrageregeling in 1954 gaat zij over op de zogenaamde zelfzorg, wat betekent dat de Molukse gezinnen voortaan zelf in hun onderhoud moeten voorzien. De invoering van de zelfzorgregeling luidt de fase in, waarin integratie het uitgangspunt wordt van het beleid van de Nederlandse overheid. Onder integratie wordt verstaan: inpassing van de Molukse bevolking in de Nederlandse samenleving met behoud van eigen cultuur en identiteit. (Wanita² Maluku 1986)

De gevolgen van de zelfzorg zijn tweeledig: in de eerste plaats wordt men gedwongen als goedkope ongeschoolde arbeidskracht deel te nemen aan het arbeidsproces, wat in vergelijking met de positie in het voormalig Nederlands-Indië een niet geringe verlaging van de status inhoudt. Ten tweede worden de woonoorden opgeheven en vindt een overheveling van woonoorden naar woonwijken plaats. Hiermee wordt in het begin van de jaren zestig een aanvang gemaakt. Door de opname van Molukkers in het produktieproces, in het woningbestand en in het onderwijsbestel wordt de Molukse bevolking in zekere mate geïntegreerd in de Nederlandse samenleving. Het isolement wordt enigszins doorbroken, terwijl het Nederlandse consumptiepatroon wordt overgenomen.

Vrouwen die deel gingen nemen aan het arbeidsproces werden veelal te werk gesteld als ongeschoolde arbeidskracht of werkten als seizoenarbeiders in de agrarische sector, maar ook in allerlei bedrijven.

De man-vrouw verhouding

De positie van de Molukse vrouw wordt bepaald door de (reproductieve) functie, welke zij in het gezin uitoefent: de organisatie van de huishoudelijke arbeid en de socialisatiearbeid (de opvoeding van de kinderen). De hiërarchische verhoudingen in de Molukse gemeenschap, die hun oorsprong vinden in de militaire (K.N.I.L.)-orde en gerechtvaardigd worden door de adat en de kerk, geven een extra dimensie aan de positie van de Molukse vrouw.

Bij de Molukkers is de man-vrouw onderworpen aan een stelsel van duidelijk omschreven gedragsregels. Zo rust op de man de plicht om het gezin te onderhouden. De man staat zijn loon af aan de vrouw, verminderd met zijn zakgeld. De vrouw is verplicht de inkomsten zo goed mogelijk te besteden, d.w.z. goederen (kleding, voedsel etc.) te kopen, en deze geschikt te maken voor consumptie door de leden van het gezin. Dit betekent in de praktijk, dat de vrouw de dag grotendeels doorbrengt in de keuken, waar zij voor haar man en kinderen een smakelijke maaltijd klaarmaakt.

Naast de organisatie van de huishoudelijke arbeid is de Molukse vrouw belast met de opvoeding van de kinderen (socialisatiearbeid). De opvoeding

van de kinderen wordt gekenmerkt door de invoeging van jongens in 'mannelijke' posities (de arbeidsmarkt), terwijl meisjes 'vrouwelijke' posities (het gezin) krijgen toegewezen.

Emancipatie

In Molukse kring wordt vaak beweerd, dat de arbeidsverdeling tussen man en vrouw in het Molukse gezin een gelijkwaardige ('geëmancipeerde') relatie tussen man en vrouw inhoudt. Men gaat echter voorbij aan het feit dat de vrouw in ruil voor de door haar verrichte arbeid geen loon ontvangt, en dus, wat haar status en inkomsten betreft, volledig afhankelijk is van het beroep en het inkomen van de man. Deze afhankelijkheidsverhouding creëert juist een ongelijkwaardige relatie, die nog eens wordt benadrukt door het gegeven, dat van de vrouw wordt verwacht, dat zij 24 uur per dag ter beschikking staat voor de overige gezinsleden. Emancipatie veronderstelt daarentegen een streven, dat ook op het niveau van het gezin is gericht op het doorbreken van ongelijke afhankelijkheidsverhoudingen, hetgeen een noodzakelijke voorwaarde is om te komen tot een gelijkwaardige relatie tussen man en vrouw.

Gelijkwaardigheid dient het uitgangspunt te zijn voor een gelijke verdeling van arbeid, welke het functioneren van en in het gezin met zich meebrengt.

12.5 Molukse vrouwen organisaties

Bij een poging een analyse te maken van de huidige Molukse vrouwenorganisaties kan een onderscheid worden gemaakt in de volgende soorten organisaties.

Vanaf de komst van Molukkers zijn er vrouwenorganisaties, die zeer actief zijn binnen de kerkelijke organisatiestructuren. Hierbij wordt vooral gedacht aan de F.I.K.I.M. Federatie Kaum Ibu Maluku (De Federatie van Molukse Christen Vrouwen) opgericht in 1952.

Een vrij recente ontwikkeling van vrouwenorganisaties, zijn die organisaties, die deel uitmaken van een politieke organisatie. Het meest duidelijke voorbeeld is de Wanita Gerakan Pattimura, de vrouwenorganisatie van de Pattimurabeweging, die in de tweede helft van de jaren '70 zeer actief was.

De derde categorie vrouwenorganisaties -zeer actief in de tweede helft van de jaren '80- stelt de positie van de vrouw centraal. Deze organisaties zijn wat betreft hun organisatievorm niet bij een levensbeschouwelijke of politieke organisatie aangesloten, maar zijn sec vrouwenorganisaties.

In de volgende paragrafen zal aandacht worden besteed aan deze drie categorieën van vrouwenorganisaties.

Perkumpulan Kaum Ibu Kristen Maluku

De oudste en zeer waarschijnlijk de best georganiseerde landelijke Molukse vrouwenorganisatie is de Perkumluan Kaum Ibu Kristen Indjili Maluku (P.I.K.I.M.). De naamsverandering van F.I.K.I.M. naar P.I.K.I.M. is volgens ingewijden noodzakelijk om haar kerkelijke gerichtheid te accentueren.

De P.I.K.I.M. is de grootste landelijke organisatie en heeft in bijna iedere Molukse gemeenschap in Nederland een vrouwen- organisatie. Zij is duidelijk ingebed in de structuur van de Moluks Evangelische Kerk. Centraal bij het werk van de P.I.K.I.M.-organisaties staat het gezin, praktische hulpvaardigheid bij concrete alledaagse noden. Door de inbedding in de kerkelijke structuren, is zij zodanig georganiseerd dat bij begrafenissen en conferenties die zowel landelijk als plaatselijk worden georganiseerd Molukse vrouwen te mobiliseren zijn om daadwerkelijk ondersteuning te geven. Zij organiseert eigen gebedsdiensten bij bepaalde kerkelijke feestdagen. De laatste jaren maken de P.I.K.I.M. vrouwen de kerk bewust van allerlei maatschappelijke problemen binnen de gemeenschap druggebruik; homofilie; echtscheidingen; gedetineerden etc.- maar zij ondersteunt daadwerkelijk ook kleinschalige projecten in de Molukken (b.v. steun geven aan het Lepra-ziekenhuis, een kinderziekenhuis en een kraamcentrum).

Zij organiseert cursussen voor vrouwen om hun deskundigheid te vergroten. Alhoewel de P.I.K.I.M. een landelijke organisatie is, vinden de meeste activiteiten op lokaal niveau plaats en zijn vaak zeer concreet (ziekenbezoek, cursussen; ontmoetingsavonden, kerkelijke feestdagen).

De Molukse vrouwen, die lid zijn van de P.I.K.I.M. waren tot voor kort overwegend afkomstig uit de eerste generatie vrouwen. De laatste jaren is hierin enige verandering gekomen. Ook jongere vrouwen nemen deel aan de activiteiten van de P.I.K.I.M. Als organisatie is de P.I.K.I.M. altijd 'self-supporting' geweest. De P.I.K.I.M. draait tot nu toe uitsluitend op de contributiegelden van haar leden. Met de nieuwe eisen van de tijd, waarbij ook vraagstukken worden behandeld die niet alleen met religie te maken hebben, proberen de P.I.K.I.M. vrouwenorganisaties ook onder meer bij de Provincie en de Gemeente in aanmerking te komen voor emancipatie of minderhedengelden. De praktijk heeft geleerd dat een aantal provinciale overheden het terecht vinden dat emancipatorische en vrouwenactiviteiten van de P.I.K.I.M. worden ondersteund vanuit oogpunt van gelijke behandeling en gelijkwaardigheid.

Gerakan Wanita² Pattimura

De Gerakan Wanita² Pattimura, de vrouwengroep van de Pattimura Beweging, is een betrekkelijk jonge Molukse vrouwenorganisatie die in 1978 een vastere organisatievorm heeft gekregen. Zij is nauw gelieerd aan de Gerakan Pattimura (Pattimura Beweging)². De Pattimura Beweging is voortgekomen uit restanten van de ZuidMolukse studenten beweging. De Gerakan Mahasiswa² Maluku Selatan (G.M.M.S.).

Met name de Molukse studenten uit Nijmegen hebben zich toen verder georganiseerd rondom het Molukse tijdschrift *Madjalah Pattimura* in 1973. Later -1975, 1976- heeft de groep zich met Molukse scholieren, werkende en werkeloze jongeren georganiseerd in de *Gerakan Pattimura*.

De *Gerakan Pattimura* heeft zich in de loop der jaren ontwikkeld tot een landelijke organisatie, die zich ten doel stelt middels het opzetten en ondersteunen van mondiale vormings- en voorlichtingsactiviteiten Molukkers in Nederland inzicht te doen verkrijgen in hun eigen situatie, in relatie tot de Derde Wereld problematiek. Met andere woorden, *Gerakan Pattimura* streeft ernaar een bijdrage te leveren aan de emancipatie van Molukkers in Nederland en van de volkeren in Indonesië.

De activiteiten van de *Gerakan Pattimura* kunnen worden onderscheiden in:

a Het ontwikkelen van scholings- en vormingspraktijken.

- De interne kaderscholing, die de praktische en inhoudelijke voorbereiding van de landelijke *Pattimura*-scholing omvat.
- De landelijke *Pattimura*-scholing, bestaande uit een aantal scholingsweekenden en een serie scholingsbijeenkomsten voor Molukse vrouwen. De scholingsbijeenkomsten voor Molukse vrouwen zijn sinds 1981 in handen van de Taakgroep Scholingsdagen voor Molukse vrouwen.

b Het ontwikkelen van voorlichtingsactiviteiten.

- De *Madjalah Pattimura*, te onderscheiden in de *Madjalah Pattimura* (de 'vormingskrant'), waarin voornamelijk aandacht wordt besteed aan actuele gebeurtenissen en de *Madjalah Pattimura Special*, die een thematisch karakter draagt. De *Special* vervult tevens de functie van scholingsmap ter begeleiding van de landelijke *Pattimura*-scholing.
- Het verzorgen van inleidingen, voordrachten e.d.
- Het opzetten van een documentatiecentrum, enerzijds ter ondersteuning van de *Madjalah Pattimura* en de landelijke *Pattimura*-scholing, anderzijds uit het oogpunt van dienstverlening aan hen, die op zoek zijn naar informatie over de Molukse problematiek in Nederland in samenhang met de ontwikkelingen in de Derde Wereld.
- Het opzetten van een uitgeverij.

c Het ondersteunen van op bewustwording gerichte initiatieven.

Ter zake van de door de *Gerakan Pattimura* ondersteunde activiteiten kan worden opgemerkt, dat ze als zelfstandig worden beschouwd en in die zin een eigen verantwoordelijkheid hebben. Ondersteuning van activiteiten door de *Gerakan Pattimura* geschiedt op aanvraag. Voor mensen en groepen, die zich bezig willen houden met of reeds bezig zijn met (mondiale) bewustwordingsactiviteiten, bestaat de mogelijkheid om een aanvraag in te dienen.

De positie van de taakgroep scholingsdagen voor Molukse vrouwen binnen Gerakan Pattimura

De beleidsgroep van de Gerakan Pattimura is het coördinatiepunt en tevens het orgaan, waar de algemene besluitvorming plaats vindt.

De vertegenwoordiger(ster)s uit de andere deelgebieden (redactie Madjalah Pattimura, de taakgroep scholingsdagen Molukse vrouwen e.d.) hebben zitting in de beleidsgroep. De vertegenwoordiger(ster)s van de verschillende deelgebieden hebben de volledige vrijheid om hun (aangepast) beleid vorm en inhoud te geven. Zij doen dit door middel van coördinatiegroepen.

Formeel is vastgelegd dat de Taakgroep Scholingsdagen voor Molukse vrouwen, bestaande uit drie vrouwen, een onderdeel vormt van de coördinatiegroep Pattimurascholing.

Wat betreft de naam van de Taakgroep Scholingsdagen voor Molukse vrouwen, kortweg de Taakgroep Scholing genoemd, deze naam is bewust gekozen, omdat de vrouwengroep geen aparte vrouwengroep wil vormen, maar eerder een vrouwenorganisatie geïntegreerd binnen de Gerakan Pattimura. Zij zijn van mening, dat mannen samen met vrouwen moeten emanciperen. Toch is het van belang, dat duidelijkheid verkregen wordt in de positie van de Taakgroep binnen de Gerakan Pattimura. Vervolgens kunnen dan de uitgangspunten en de doelstellingen van de Taakgroep bekeken worden. Op deze wijze kan men dan een indruk krijgen over de plaats en de functie van de Taakgroep binnen het kader van de studiedagen m.b.t. Molukse vrouwen. Alhoewel de bovengenoemde studiedagen voornamelijk, eigenlijk uitsluitend, bestemd zijn voor (Molukse) vrouwen, en de doelgroep vrouwen zijn, is een beschrijving van de situatie van het emancipatiewerk onder Molukse vrouwen ook van belang voor mannen.

Tot de deeltaken van de Taakgroep behoort het stimuleren en ondersteunen van initiatieven rondom het vrouwenwerk. De Taakgroep dient ook mee te werken aan taken, die het resultaat zijn van de besluitvorming binnen de Gerakan Pattimura. Ook heeft zij binnen de beleidsgroep van de Gerakan Pattimura themata en zaken die nauw samenhangen met de positie van vrouwen aan de orde gesteld en nader uitgewerkt in de vorm van beleidsnotities en de concretisering daarvan in de praktijk (w.o. studiedagen, gesprekken met vrouwen, ondersteunen van vrouwenprojecten het houden van voordrachten etc.). Ook heeft de Taakgroep er binnen de Gerakan Pattimura daadwerkelijk aan bijgedragen, dat er op een emancipatorische wijze gewerkt wordt.

Het doel is dat vrouwen een eigen verantwoordelijkheid hebben, naast de verantwoordelijkheid van de mannelijke leden van de beleidsgroep.

Het werk van de Taakgroep Scholingsdagen Molukse vrouwen 'Gerakan Wanita' Pattimura'

In haar werk heeft de Gerakan Wanita² Pattimura, via de Taakgroep Scholingsdagen Molukse vrouwen getracht op emancipatorische wijze haar

werkzaamheden uit te voeren. Om de participatie van vrouwen op Scholingsdagen te vergroten heeft zij gezorgd dat er kinderopvang mogelijk is. Met behulp van de mannelijke leden van de Gerakan Pattimura komt er een creche tot stand. Tijdens de Scholingsdagen was door gebrek aan ruimte voor spelende kinderen naar verschillende mogelijkheden gezocht. Het regelmatig buitenspelen met de kinderen is een niet te verwaarlozen onderdeel bij het crèchegebeuren.

Door middel van een kinderprogramma dat afgestemd was op het vrouwenprogramma worden de ongemakken tot een minimum beperkt. In het weekend moet het kinderprogramma ook gericht zijn op het Moluks-zijn (zoals Molukse liedjes en verhaaltjes). Het crèchegebeuren vormt op die manier een harmonisch geheel met het totale programma.

• *Vertrouwen*

In het begin waren de deelnemers enigszins afstandelijk en aarzelend naar de Taakgroep toe en de Taakgroep durfde geen assistentie te vragen wat betreft de praktische kanten van de organisatie tijdens de eerste scholingsdag.

Maar naarmate het vertrouwen van beide kanten toenam, toonde iedereen zich bereid om mee te helpen en voelde iedereen zich mede verantwoordelijk voor een goede afloop. Op die manier kon de Taakgroep tijdens het informele gedeelte dat elke Scholingsdag afsloot ook zelf aan bod komen.

Ook de kinderen beginnen aan elkaar en aan hun begeleiders te wennen. Dit proces is belangrijk vooral voor kinderen van buiten de wijk die haast geen Molukse vriend(in)en hebben.

Het afsluiten van de scholingsdagen met een uurtje informeel napraten betekent een uurtje minder vergaderen, maar het is wel van belang voor de contacten en de vertrouwensrelatie. Men krijgt de tijd om ook weer bij te praten over andere dingen. (Haurissa-Mailuhu A. 1984)

• *Materiaal*

Het zoeken naar materiaal en sprekers was één van de zwaartepunten van de Scholingsdagen. Er is betrekkelijk weinig materiaal voorhanden. Artikelen moeten dan ook vaak zelf geschreven worden via Madjalah Pattimura, sprekers zijn moeilijker te vinden dan sprekers en bovendien zijn niet alle vrouwen bereid om voor een vrouwengroep te spreken (aanspreekbaar op het vrouw-zijn is kwetsbaar). De Gerakan Wanita² Pattimura heeft een aantal cyclussen over Molukse vrouwen georganiseerd, waarvan en rond het thema: 'Molukse vrouw en arbeid.' Deze cyclus over Molukse vrouw en arbeid heeft de aanwezigen de mogelijkheid geboden om niet alleen het thema van verschillende kanten te belichten, maar ook dieper in te gaan op de inhoud en de consequenties met betrekking tot de positie van vrouwen in het algemeen en de Molukse vrouwen in het bijzonder in hun proces van emancipatie.

In haar artikel: 'Molukse vrouwen en Emancipatie' geeft Augustien Haurissa-Mailuhu, zelf lid van de Gerakan Wanita² Pattimura haar visie:

Evenals vele miljoenen vrouwen op deze aardbol proberen ook Molukse vrouwen inzicht te verkrijgen in hun eigen situatie. Geleidelijk aan is ook de Molukse vrouw bewust van de structurele machtsongelijkheid op sociaal-economisch en op politiek niveau. Zij zal er dan ook naar streven hieraan vorm en inhoud te geven.

De afgelopen jaren hebben Molukse vrouwen van de Gerakan Pattimura getracht op hun eigen wijze vorm te geven aan emancipatieprocessen onder Molukse vrouwen. In het algemeen wekken dergelijke initiatieven niet alleen wantrouwen, maar roepen ook bepaalde vormen van agressie op bij Molukse mannen en traditionele Molukse organisaties. De gedachte van vele Molukse mannen is, dat er al voldoende Molukse vrouwen geëmancipeerd zijn en dat er altijd al vrouwenorganisaties zijn geweest en dat die ook goed functioneren. Historisch gezien kan men echter niet aan de indruk ontkomen dat traditionele Molukse vrouwenorganisaties veelal een verzorgende taak hebben ten aanzien van gezin, gemeenschap en de Molukse samenleving. Bijna cynisch is de welbekende jaarlijkse congresdagen van overwegend Molukse mannen, waar deze vrouwenorganisaties voor worden gevraagd om onder meer de maaltijden te verzorgen, zodat de "hoge heren" normaal kunnen vergaderen. Nog afgezien van het feit of dit typisch "Moluks" is.

De huidige participatie van Molukse vrouwen in hun eigen gemeenschap en in de omringende Nederlandse samenleving zal onder meer tot gevolg hebben dat er verschuivingen zullen plaatsvinden in de rolpatronen binnen het gezin, de familie en de gehele Molukse gemeenschap. Niet alleen zullen Molukse vrouwen in gezinssituaties kritischer de ontwikkeling van hun kinderen bekijken, maar ook haar eigen positie binnen het gezin zal ter discussie worden gebracht, evenals die van haar man. Ook in traditionele familierelaties zullen veranderingen optreden, waarin Molukse vrouwen zich duidelijker zullen manifesteren in termen van leidinggeven en politieke participatie. Tenslotte zullen binnen de eigen gemeenschap Molukse vrouwen steeds vaker participeren in organisaties die tot voor kort traditiegetrouw voor mannen weggelegd schijnen te zijn.

Bovengenoemde ontwikkelingen zullen hun effecten ook niet missen in de beroepenstructuur van Molukse vrouwen. Ondanks de veranderingen binnen de eigen gemeenschap zullen Molukse vrouwen er echter voor blijven vechten, dat op een eigen wijze vorm en inhoud gegeven wordt aan hun Moluks zijn in eigen gemeenschap en in de Nederlandse samenleving. Molukse vrouwen werken evenals vrouwen uit andere etnische gemeenschappen in feite aan een dubbele vorm van emancipatie, welke tegelijkertijd een dilemma impliceert. Enerzijds zullen zij proberen te werken aan de opbouw en de continuïteit van de eigen etnische gemeenschap en hun etnische bewustzijn, anderzijds zullen zij proberen hun positie te verbeteren. Dit betekent onder meer dat bij de opzet

en de uitvoering van emancipatorische activiteiten onder Molukse vrouwen wij bijvoorbeeld moeten werken aan:

- *thema's die kollektief ervaren worden;*
- *thema's die bij de konkrete invulling ervan aanknopingspunten bieden voor de betrokkenheid van de verschillende deelnemers;*
- *thema's die inzicht geven in de eigen situatie en geplaatst kunnen worden in een mondiaal perspectief.*

De kracht van de Molukse vrouwenbeweging zal vooral hierin liggen, dat zij in staat zal moeten zijn een goede balans te vinden tussen het spanningsveld van de eigen etnische gemeenschap en de verbetering van de sociaal-maatschappelijke en politieke emancipatie van Molukse vrouwen. (Haurissa-Mailuhu A. 1984, 136, 137)

Kelompok Aktivitas Umum untuk Wanita² Maluku

De Kelompok Aktivitas Umum untuk Wanita² Maluku, kortweg genoemd Kelompok is in 1979 ontstaan vanuit een initiatief van jonge Molukse vrouwen. In 1983 werd Kelompok een stichting, die gevestigd is in Utrecht, opgericht. Kelompok stelt dat de positie van Molukse vrouwen niet los gezien kan worden van de historische ontwikkelingen die de Molukse bevolkingsgroep heeft doorgemaakt. Die positie heeft in de loop der tijden veranderingen ondergaan. Zo heeft met name de tweede generatie Molukse vrouwen, die opgegroeid is in Nederland, zich de laatste vijf jaar georganiseerd om samen wegen te zoeken om zich los te maken van onderdrukkende structuren en te strijden tegen racisme en seksisme. Die strijd wil Kelompok niet los zien van de emancipatiestrijd van de totale Molukse samenleving in Nederland. Kelompok stelt zich ten doel de positie van de Molukse vrouw te versterken en te verbeteren en tracht een bijdrage te leveren aan het bewustwordingsproces van de Molukse vrouw.

In de strijd tegen racisme kiest Kelompok voor eenheid en solidariteit met alle zwarte mensen, omdat die door hetzelfde systeem worden onderdrukt. In de strijd tegen seksisme neemt Kelompok de eigen Molukse cultuur als richtlijn bij de emancipatorische ontwikkeling van Molukse vrouwen. Vanuit de solidariteit met vrouwen die strijden voor een beter bestaan, wil deze landelijke vrouwengroep werken aan:

- het wegnemen van belemmeringen, onder andere die mechanismen die er voor zorgen dat op het niveau waar beslissingen worden genomen, de mannen het voor het zeggen hebben,
- het bespreekbaar stellen van elementen in de adat die -hoewel destijds op de Molukken functioneel- hier in Nederland een onderdrukkend effect hebben.
- het bevorderen van een brede deelname van vrouwen aan alle mogelijke

maatschappelijke activiteiten, zodat de 'onzichtbaarheid' van vrouwen wordt doorbroken en een eigen invulling gegeven kan worden aan de emancipatie van de Molukse vrouw.

Kelompok kiest daarbij vóór solidariteit met Molukkers als etnische groep boven eventuele samenwerking met witte vrouwen. Witte vrouwen beoordelen zwarte vrouwen doorgaans naar hun eigen emancipatiemaatstaven, terwijl nauwelijks sprake is van gemeenschappelijke ervaringen. Daarom ook geeft de Kelompok de voorkeur aan subsidiëring in het kader van het minderhedenbeleid, boven subsidiëring in het kader van het algemene -toch nog altijd witte- emancipatiebeleid.

Kelompok probeert de positie van Molukse vrouwen te verbeteren en hun gevoel van eigenwaarde te versterken door het organiseren van themadagen en weekenden. Zo werden in de afgelopen jaren de volgende thema's besproken: opvoeding, racisme, geïnternaliseerde onderdrukking, samenlevingsvormen, Molukse vrouw en godsdienstbeleving, betaald werk, wat verstaan Molukse vrouwen onder emancipatie?, wat zijn de verschillen/overeenkomsten tussen de Molukse vrouwengroepen/organisaties? De bijeenkomsten worden door een wisselende groep vrouwen bijgewoond. In de afgelopen jaren varieerde het aantal bezoekersters van twintig tot veertig, met twee uitschieters van vijftig en honderd.

De Kelompok ondersteunt voorts plaatselijke initiatieven van vrouwengroepen. Een belangrijke activiteit hierbij is het *Djaba-projekt*. 'Djaba' staat voor 'Biarlah *djatuh bangun* nona² dan ibu² Maluku, beladjar bersamasama satu dengan jang lain' (Moeders en dochters, door vallen en opstaan zullen wij van elkaar leren). Dit projekt heeft als doel zoveel mogelijk Molukse vrouwen, die vanuit de Molukse wijksituatie werken met vrouwengroepen, of dat van plan zijn, met elkaar in contact te brengen om ervaringen uit te wisselen. Molukse vrouwen, die buiten de Molukse wijkverbanden op landelijk, regionaal of plaatselijk niveau bezig zijn, zijn ook welkom.

De Kelompok heeft binnen het Djaba-projekt een ondersteunende en informerende functie. Molukse vrouwengroepen kunnen vrijblijvend aan het Djaba-projekt deelnemen. In dit projekt zijn met name de regionale bijeenkomsten van de plaatselijke vrouwengroepen van belang.

Naast het Djaba-projekt organiseert Kelompok kadertrainingen. Hierbij wordt samengewerkt met de Gabungan Jajasan² Maluku.

Kijkend naar de leeftijdsopbouw van de deelnemsters aan de Kelompok-activiteiten, valt op, dat niet alleen jongere, maar ook oudere Molukse vrouwen deel nemen. Kelompok, die zelf uit jonge vrouwen bestaat, heeft zeer bewust ook oudere vrouwen voor de activiteiten trachten te interesseren. Dat is gelukt. Kelompok richt zich in haar themabijeenkomsten uitdrukkelijk op Molukse vrouwen. In het Djabaprojekt participeren alle vrouwen die binnen de deelnemende lokale vrouwengroepen actief zijn. Verder onderhoudt de Kelompok contacten met zwarte vrouwenorganisa-

ties en groepen. De werkzaamheden van Kelompok gebeuren evenals die van de Gerakan Wanita² Pattimura tot nu toe door vrijwilligsters. Dit betekent, dat veel werk in de avonduren en in de vrije tijd gedaan moet worden. Om het werk naar behoren te kunnen blijven vervullen zullen in de toekomst betaalde krachten aangetrokken moeten worden.

Enkele probleempunten die Kelompok bij haar werkzaamheden tegenkomt zijn: veel vrouwengroepen hebben problemen met het opstellen van subsidieaanvragen, (gebrek aan informatie, afhankelijkheid van anderen; de acceptatie van Molukse vrouwengroepen door de eigen omgeving wordt nog met een zeker argwaan bekeken 'westers', bedreigend voor mannen en ook voor sommige vrouwen; moeizame samenwerking met lokale Molukse welzijnsinstellingen; het ontbreken van eigen accommodatie; gebrekkige organisatie van vrouwengroepen (het ontbreken van visie op werk, ontbreken van eigen werkstructuren, ontbreken van mensen die leiding durven geven); gebrekkige methodieken (hoe ga je om met emoties; hoe doorbreek je vrijblijvendheid); taboes op deelname vrouwenwerk, relatieproblematiek.

Momenteel participeren de zojuist genoemde vrouwenorganisaties binnen de Commissie Positie Molukse Vrouwen van het Inspraakorgaan welzijn Molukkers, met het doel een samendhangend beleid op te zetten ten aanzien van Molukse vrouwen.

Naast deze drie vrouwenorganisaties bestaan er nog andere vrouwenorganisaties, in het bijzonder een aantal op kerkelijk gebied.

Noten

1 zie ook: Wanita² Maluku-Molukse vrouwen advies: IWM. 1986.

2 zie ook: A. Haurissa-Mailuhu Molukse vrouwen en Emancipatie in: Emancipatie van Molukkers in het onderwijs en het welzijnswerk. Pattimura, 1984.

13 De positie en de betekenis van Molukse intellectuelen

13.1 Inleiding

Binnen de Molukse gemeenschap bestaan er verschillende beelden en opvattingen over Molukse intellectuelen.

Vaak worden intellectuelen in één adem genoemd met studenten. Anderen beschouwen intellectuelen veel meer als de groep, die de Molukse leiders adviseert in hun beleid. Weer anderen beschouwen de intellectuelen als de toekomstige leiders. Toch heeft de term 'intellectueel' niet altijd een positieve betekenis binnen de Molukse gemeenschap.

De Molukse intellectuelen, zeker daar waar het gaat om de relatie tussen 'de intellectuelen' en de gemeenschap, wordt wel eens verweten, dat zij ver van de gemeenschap staan. Nauw gerelateerd aan de term 'intellectueel' en meer in stigmatiserende zin gebruikt is de term 'elite' of 'elitair'. In bepaalde situaties wordt er dan gesproken van een 'kloof' tussen de 'studentenelite, intellectuelen' en de gemeenschap.

De kloof wordt vaak omschreven met het voorbeeld dat de studenten en intellectuelen zich bedienen van 'moeilijk taalgebruik' en derhalve een vrij elitair gedrag vertonen. Ook wordt met 'kloof' bedoeld, dat de 'studenten' en 'intellectuelen' zich vrij afzijdig houden van de RMS-strijd.

Vaak is het voor degenen die de termen 'elitair', 'intellectuelen' hanteren, ook niet altijd even duidelijk wat, maar vooral wie zij bedoelen.

Het lijkt mij van belang om in dit hoofdstuk een schets te geven over de positie en de betekenis van intellectuelen binnen de Molukse gemeenschap. Allereerst zal ik proberen duidelijk te maken wat ik onder intellectuelen versta. Vervolgens zal ik een aantal terreinen aangeven, waarop Molukse intellectuelen actief zijn, welke posities zij innemen en welke rollen zij spelen.

13.2 Molukse intellectuelen en de Molukse gemeenschap

Volgens het woordenboek wordt onder 'intellectueel' verstaan, de mensen die krachtens zijn functie merendeels hoofdarbeid verricht. Onder intelligentia -deze term wordt door veel Molukse leiders gebruikt- wordt

bedoeld de gezamenlijke intellectuelen. In het dagelijks gebruik kun je onder intellectuelen ook verstaan zij die Hoger Beroeps Onderwijs of Wetenschappelijk Onderwijs volgen of hebben gevolgd. Ik hanteer bij het gebruik van de term 'intellectueel' twee interpretaties.

- Intellectuelen zijn mensen, die gestudeerd hebben aan het Hoger Beroeps Onderwijs of Wetenschappelijk Onderwijs.
- Onder intellectuelen worden bedoeld mensen, die deels vanwege hun deskundigheid, gezamenlijk in staat worden geacht het emancipatorisch proces, de emancipatiestrijd onder Molukkers nieuwe impulsen te geven en te begeleiden. Beter is in dit verband de term intelligentsia te gebruiken. Door gebruik te maken van beide definities van 'intellectuelen' kunnen we nagaan waar en op welke wijze Molukse intellectuelen de afgelopen jaren actief zijn geweest.

Binnen de Molukse gemeenschap kunnen momenteel drie generaties Molukse intellectuelen worden onderscheiden.

De eerste generatie intellectuelen

De eerste generatie intellectuelen heeft zeer nauwe banden met de R.M.S.-strijd, met het K.N.I.L.-verleden en met de komst van Molukkers naar Nederland. Deze generatie intellectuelen bestaat uit mensen zoals ir. Manusama, dhr. Pasanea, dhr. Tahapary, dr. Tan, dr. Vigeleyn Nikhijuluw, mr. dr. Soumokil, dhr. Kuhuwaël, dhr. Lokollo, maar ook uit predikanten, die de kloof tussen de intellectuele elite en de achterban weten te overbruggen. Deze intellectuele tussenlaag wordt gevormd door ds. Tutuarima, ds. Metiary, ds. Pesulima, ds. Sahetapy, ds. Keiluhu.

Deze eerste generatie intellectuelen heeft haar stempel gedrukt op de politieke verwickelingen rondom de RMS-strijd, de richting en de wijze waarop Molukkers de afgelopen dertig jaar in de Nederlandse samenleving deelnamen. Binnen deze eerste generatie valt een onderscheid te maken tussen:

- *Degenen, die zich vooral inzetten voor de RMS-strijd op politiek niveau.*
Dr. Vigeleyn Nikhijuluw, heeft de RMS-belangen in de Verenigde Staten geprobeerd te behartigen. Dhr. Lokollo probeerde in het begin van de jaren vijftig wegen te vinden om de RMS-strijd op de Molukken te bevoorraden.
- *Degenen die een brugfunctie vervullen tussen de intellectuele bovenlaag en het volk en tegelijkertijd vorm en inhoud moeten geven aan het verblijf in Nederland.* Belangrijke leiders zijn onder meer, ds. Sahetapy, ds. Metiary, ds. Pesulima, ds. Tutuarima, die vooral door hun predikant zijn, hun religieuze achtergrond en hun beheersing van de culturele rituelen in brede zin, het volk bij elkaar weten te houden.

- *Degenen die zich vooral inzetten op maatschappelijke terreinen zoals het onderwijs en de gezondheidszorg.* Belangrijke leiders zijn geweest dhr. Kuhuwael, die vooral de belangen van de Molukkers in het onderwijs behartigde en allerlei initiatieven ontwikkelde en begeleidde. Dr. Tan en dhr. Dacosta allebei artsen die in de beginjaren vijftig vooral de medische zorg begeleiden.

Zonder de loyaliteit van het volk zal geen plan lukken. Toch heeft bovengenoemde 'intellectuele generatie' zeker tot het eind van de jaren zestig het beleid ten aanzien van Molukkers inzake politieke strijd en idealen, het onderwijsperspektief en de maatschappelijke positie van Molukkers wezenlijk beïnvloed, hierbij rekening houdend met de wensen van de gemeenschap, waarbij sprake was van een voortdurende wisselwerking.

De 'tussengeneratie'

Een deel van de eerste generatie, ook wel 'tussen generatie' genoemd, wordt gerekend tot de wat binnen de Molukse gemeenschap heet 'de bung en usi generatie'.

Bij aankomst in Nederland zijn zij tussen 10 à 15 jaar. Zij hebben hun studie veelal aan de Nederlandse universiteiten en H.B.O.-opleidingen doorlopen. Bekende namen voor de Molukse gemeenschap zijn: Drs. Mual, drs. Kailuhu, drs. Tutuhatunewa, arts, dhr. Metekohy, dhr. Mantouw, ir. Ririassa, dhr. Paais, ing. Tatipikalawan.

Er lijkt een verschil te bestaan tussen personen, die aan de Universiteit gestudeerd hebben en hun werkring buiten de Molukse gemeenschap gevonden hebben en personen, die hun werkring in de gemeenschap hebben. Dit onderscheid is echter discutabel. Opvallend is wel dat deze tussengeneratie intellectuelen - mede door hun opleiding - het accent legde op de welzijnsproblematiek van Molukkers in de jaren zeventig, terwijl onderwijs en volksgezondheid onderbelicht bleven. Tegelijkertijd valt bij deze groep op dat een deel zich verbaal kritischer opstelt ten opzichte van de RMS-leiding. Verder blijven zij zich toch nog loyaal opstellen ten opzichte van het vrijheidsideaal, zonder dat zij zich afwenden van de RMS-leiding. Bij de tweede generatie intellectuelen kan zowel naar leeftijd als naar visie een onderscheid worden gemaakt.

In het begin de jaren zeventig ontstond aan de universiteiten de Molukse studentenbeweging, de G.M.M.S. (Gerakan Mahasiswa² Maluku Selatan) (de Zuidmolukse Studentenbeweging). Deze Molukse studentenbeweging stond in het algemeen nog vrij loyaal ten opzichte van het RMS-ideaal, maar ze had veel kritiek op de RMS-leiding en wilde dat de achterban meer informatie ontving. Verschillende pogingen werden ondernomen om hieraan gestalte te geven. De kloof tussen de Molukse studenten en de Molukse achterban bleek echter te groot om een effectieve doorbraak te realiseren in de Molukse gemeenschap.

Uit deze beweging - uit restanten ervan - ontstond onder meer de Gerakan Pattimura, een beweging van Molukse scholieren, studenten, werkende jongeren en academici. Zij zijn echter niet in staat geweest om van de beweging een massabeweging te maken, waardoor zij de Molukse massa konden mobiliseren. Toch was het deze beweging, die een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan de herformulering van het RMS-ideaal. Een deel van deze generatie intellectuelen bekleedt bepaalde sleutelposities binnen de Molukse gemeenschap (w.o. Hitipeuw, Matulesy, Rinsampessy, Behoekoe n.r). Je kunt hier spreken van de eerste lichting van de tweede generatie intellectuelen (de veertigers).

De tweede lichting zijn vooral intellectuelen die in de tweede helft van de jaren tachtig zijn afgestudeerd. Deze groep kan worden gekarakteriseerd als 'neutraal' en is meer gericht op maatschappelijke velden als het onderwijs, waar een deel van de intellectuelen binnen de gemeenschap haar weg heeft gevonden. Een zeer recent voorbeeld is het Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers, waar gepioneerd wordt met het onderwijs in eigen taal en cultuur.

Samenvattend kun je hier waarnemen dat ook bij de intellectuelen een verschuiving valt waar te nemen van sterk ideologisch geformuleerde RMS-doelen en terugkeergedachte tot de meer pragmatische en meer functioneel gerichte doelen, waarbij de participatie in de Nederlandse samenleving centraal staat.

13.3 Molukse intellectuelen: voorhoede of elite?

De recente geschiedenis van de Molukkers in Nederland overziend kunnen we opmerken dat binnen de Molukse gemeenschap zeker tot in de tweede helft van de jaren '70 een duidelijk onderscheid dient te worden gemaakt tussen 'intellectueel leiderschap' en 'charismatisch leiderschap'.

'Intellectueel leiderschap' wordt in deze context gebruikt als leiderschap gebaseerd op een academische titel. De nadruk ligt veel meer op 'intellectueel' (de titel ir.,drs.,mr.) dan op 'leiderschap' en op een veronderstelde deskundigheid. Bij 'charismatisch leiderschap' wordt in dit kader bedoeld een combinatie van kracht, sterke persoonlijkheid en soms sterke demagogische karaktertrekken. Personen die vaak in een adem worden genoemd in verband met het 'charismatisch leiderschap' zijn ds. S. Metiary en wijlen 'president' I. Tamaela. Van Metiary wordt gesteld dat hij als predikant, maar ook als politiek leider 'autoriteit', en 'gezag' uitstraalt en een sterke persoonlijkheid bezit. In al die jaren is hij in staat geweest om samen met vele anderen de Molukse gemeenschap in Nederland bij elkaar te houden op religieus terrein, maar ook op politiek terrein. Metiary heeft niet aan de universiteit gestudeerd, maar heeft alle talenten in huis, die een sterk leider

nodig heeft. Hij is de motor geweest achter verschillende pogingen om de politieke eenheid onder Molukkers te bewerkstelligen en heeft in heel veel conflictsituaties als onderhandelaar en bemiddelaar gefunctioneerd. Hij is ook de architect rond de totstandkoming van de Badan Persekutuan en de Badan Persatuan, de grootste Molukse Eenheidsorganisatie. Tamaela daarentegen straalde meer het charisma uit van een krachtig militair, een man waar niet mee te spotten valt. Hij heeft op zijn eigen wijze zijn aanhang weten te mobiliseren voor een militaire en internationale aanpak van de RMS-strijd. Zijn aanhangers gingen voor hem door het vuur.

Het 'intellectueel leiderschap' wordt binnen de Molukse gemeenschap belichaamd door ir. J. Manusama, de president in ballingschap van de R.M.S. De Molukse achterban accepteert hem als leider, omdat hij door wijlen dr. Soumokil - de geëxecuteerde president van de RMS - is aangewezen en men gaat er van uit dat hij omdat hij een 'intellectueel' is wel zal weten wat hij doet. Zeker de eerste generatie Molukkers heeft dit jarenlang zo gezien. Mede door de opkomst van de Molukse studentenbeweging en andere kritische jongerenorganisaties werd in de jaren zeventig zowel het 'charismatisch leiderschap' als het 'intellectueel leiderschap' ter discussie gesteld.

Democratiseringsprocessen op de universiteiten hebben hun invloed ook gehad op Molukse studenten, waardoor deze zowel verbaal als schriftelijk hebben geprobeerd democratische principes aan de orde te stellen.

Aspecten van het democratische principe, die ondermeer door de Molukse studenten naar voren worden gebracht zijn:

- Een sterk hiërarchische structuur binnen de Molukse gemeenschap. Er bestaat een grote afstand tussen leiders en de Molukse achterban. In dit verband wordt vaak verwezen naar de positie van de RMS-regering in ballingschap en de Molukse gemeenschap. Molukse leiders hebben te weinig contacten met jongeren, in het bijzonder de radicale jongeren.
- De ondemocratische samenstelling van het collectief leiderschap. Molukse leidersfiguren worden benaderd en benoemd. Veelal hangt daar een sfeer van 'vriendjes', 'kampong en pulau' politiek omheen. Zo is er binnen de Molukse gemeenschap het publiek geheim van de 'ir of architecten' kliek of de 'welzijnselite' of de Molukse 'zaakwaarnemers'. Radicale Molukkers, beter gezegd 'positief kritische' Molukkers zullen niet gauw tot het gevestigde leiderschap behoren.
- De oncontroleerbaarheid en het niet ter verantwoording roepen van leiders. Sommige leiders worden voor het leven benoemd. Andere leiders blijven zitten, waar zij zitten. Veel Molukkers zeggen dan symbolisch en cynisch 'tjari kursi lalu duduk sampai bakarat'. Vrij vertaald: Zij zijn uit op status en aanzien. Letterlijk 'Zij zoeken een stoel en blijven zitten tot dat het roest'.

De laatste jaren valt er een tendens waar te nemen, waarbij sprake is van een overgang van 'traditioneel leiderschap', 'charismatisch leiderschap', 'intellectueel leiderschap' naar een meer 'funktioneel leiderschap'.

In dit verband wordt onder 'funktioneel leiderschap' verstaan: leiderschap gebaseerd op daadwerkelijke deskundigheid op (een) bepaald(e) terreinen (b.v. onderwijs, welzijn, cultuur, huisvesting) en met meer democratische en zakelijke principes. Er wordt meer gelet op eindtermen en gerealiseerde producten/doelen. Dit in tegenstelling tot het 'traditioneel' en 'charismatisch' leiderschap waar persoonlijkheid, autoriteit, status, demagogie en aanzien meer de boventoon voeren dan functionele, meer zakelijke argumenten.

Ook valt de laatste jaren op te merken dat de informatievoorziening naar de Molukse gemeenschap sterk is verbeterd, met uitzondering van tijdschriften die door de Molukse kritische jongeren zijn opgericht. Molukse bladen als Pattimura, Tjengkeh, Kora-Kora hebben nauwelijks levensvatbaarheid, daar zij op vrijwilligerswerk steunen en geen of nauwelijks subsidie ontvangen. Hier tegenover staat dat een blad als Marinjo van het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers en Timbang van het Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers (beide bladen nauw gelieerd aan het I.W.M.) volop subsidie ontvangen. Dit geldt ook voor een aantal landelijke Molukse professionele organisaties (w.o. Gabungan, Muhabbat, Tjandu, L.O.C.M.) die weliswaar geen subsidie ontvangen voor aparte bladen, maar wel gesubsidieerd zijn en in staat zijn op andere wijze hun invloed en visie te doen gelden.

Dit betekent echter niet dat er geen informatie is. Het tegendeel is waar. De eenzijdige monopolisering 'sec' door de Badan Persatuan is doorbroken, zij het dat de informatievoorziening nog sterk door gevestigde organisaties wordt gedaan en te weinig door 'kritische publicaties'.

In veel van deze organisaties 'gevestigd of niet', maar vooral in de 'gevestigde organisaties' wint steeds meer het funktioneel leiderschap terrein. De laatste tijd kan worden opgemerkt dat er ook gezocht wordt naar een synthese tussen het functioneel en het traditioneel leiderschap, waarbij vooral het accent wordt gelegd op het vinden van een balans tussen denken met het hart en een rationele benadering van de werkelijkheid.

Geconcludeerd kan worden dat er een trend valt waar te nemen en dat er sprake is van een voorhoede, maar dat de voorhoede redelijk ingepast is in de gevestigde Molukse organisaties.

Het ontwikkelen van een 'positief kritisch informatie circuit' is van wezenlijk belang voor de emancipatie van de gehele Molukse gemeenschap.

Samenvatting

De overgrote meerderheid van de in Nederland wonende Molukkers is protestant (92%). Het merendeel is afkomstig uit de Centraal-Molukken (Ambon en de Leasa-eilanden). Circa 5% van de Molukkers is katholiek, afkomstig van de Kei-en Tanimbareilanden. Het overige deel van de Molukkers (3%) wordt gevormd door de Islamieten.

De kerk is voor de Molukse gemeenschap nog van wezenlijk belang. De betekenis van de kerk uit zich ondermeer in de rol van de dominee en de kerkelijke organisaties bij doop en begrafenisplechtigheden. Lange tijd was de dominee naast predikant ook maatschappelijk werker en bemiddelde hij in allerlei conflictsituaties. Geleidelijk aan treden er ook veranderingsprocessen op binnen de kerk, waaronder het tweetalig gebruik van de preken met het doel het Evangelie dichter bij de jeugd te brengen.

Geplaatst in een voor hen totaal vreemde omgeving begonnen de Molukkers zich te heroriënteren op de cultuurelementen, die zij meegenomen hadden. Hierin vervullen de 'kumpulan's' een essentiële rol. Kumpulan verwijst deels naar de term vereniging, deels verwijst het naar verwantchapsgroepen, gebaseerd op het pela systeem. Centraal bij de 'kumpulan's' zijn de verschillende mogelijkheden tot hulpverlening.

Naast de religieuze en de traditionele verwantschapsorganisaties zijn binnen de Molukse gemeenschap Molukse politieke belangen- en jongeren organisaties ontstaan, die zich concentreren op de ex-KNIL positie, het vrijheidsideaal van de RMS en de terugkeerideologie. Ook hier hebben in de loop der jaren verschuivingen in visies en houdingen plaatsgevonden. Van een terugkeer naar een vrije Republiek der Zuidmolukken (RMS) tot een permanent verblijf en integratie in de Nederlandse samenleving.

Een betrekkelijk nieuw-sociaal verschijnsel zijn de Molukse welzijnsorganisaties, variërend van de instellingen van sociaal-cultureel werk tot aan een adviesorgaan zoals het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers, een adviesorgaan van de minister van WVC. Ook de drugshulpverlening en het Moluks diaconaal-maatschappelijk werk hebben in de afgelopen jaren vorm en inhoud gekregen. Een van de problemen voor de overheid in de huidige situatie is de integratie en participatie van ondermeer Molukkers te bevorderen in de algemene Nederlandse voorzieningen. Molukse organisaties zoals Muhabbat willen hierin een intermediaire en een scharnierfunctie vervullen.

Geleidelijk aan hebben naast de traditionele Molukse vrouwenorganisaties ook nieuwe Molukse vrouwenorganisaties zich gemeld. De Gerakan Wanita Pattimura en de Kelompok proberen ieder op eigen wijze inhoud en vorm te geven aan het emancipatieproces van Molukse vrouwen.

Molukse intellectuelen hebben deels een marginale functie, deels spelen zij een centrale rol bij de koersbepaling van het denken en handelen van Molukkers. Inhoeverre Molukse intellectuelen een voorhoede-rol vervullen

binnen de Molukse gemeenschap is een aspect dat door de verschillende groepen op uiteenlopende manieren wordt geïnterpreteerd.

Deel IV Etnische identiteit in processen van cultuur- verandering

Inleiding

In deze studie is getracht inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling van een etnische identiteit onder de in Nederland wonende Molukkers.

In samenhang met de doelstelling van deze studie is gepoogd een antwoord te geven op de volgende vragen:

- 1 Hoe ervaren en interpreteren leden van de Molukse gemeenschap hun komst naar Nederland en op welke wijze ondergaan zij hun verblijf in Nederland.
- 2 Welke veranderingsprocessen voltrekken zich bij een toenemende participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving.
- 3 Welke verschillen bestaan er in de wijze waarop en de mate waarin Molukkers zichzelf definiëren als 'Molukker.'
- 4 Hoe presenteren zij zich naar de overheid, de politiek en in het bijzonder naar de omringende samenleving. Welke houdingen ten aanzien van hun huidige en toekomstige positie vloeien daaruit voort.

Bij de beschrijving van de verschillende ontwikkelingen en verschuivingen betreffende de etnische identiteit heb ik mij laten inspireren door de benaderingswijze van Fredrik Barth. Een aantal aspecten van zijn benaderingswijze spreken mij hierbij aan.

Allereerst zijn opvatting dat etnische identiteit dynamisch opgevat dient te worden en dat etnische grenzen geplaatst moeten worden in de situationele kontekst waarin een groep zich bevindt. Van belang hierbij is, dat hij stelt dat in de interactie tussen etnische groepen onderling en met hun omgeving de etnische identiteiten worden gevormd. Belangrijk tenslotte is zijn constatering dat etniciteit moet worden opgevat als het resultaat van een proces van groepsidentificatie en groepsdifferentiatie, die enerzijds gekenmerkt worden door objectieve factoren zoals een gemeenschappelijk historisch verleden, ras, culturele achtergrond, taal, religie, anderzijds door subjectieve factoren van groepsategorisering, die zowel door leden van de groep gehanteerd worden om de eigen groep te onderscheiden van andere

groepen als door leden van andere groepen om de desbetreffende groep te identificeren als een afzonderlijke groep.

Een andere auteur, die mij in deze studie heeft geïnspireerd is Abner Cohen. Cohen heeft getracht het begrip symbool van toepassing te doen zijn op etnische groepen. Volgens Cohen vormt etniciteit een belangrijk onderdeel in een reeks van symbolische strategieën teneinde een aantal basisdoelen van etnische groepen te bereiken.

Ethnicity is the result of intensive struggle between groups over new strategic positions of power within the structure of the new state, places of employment, taxation funds for development, education, political positions and so on.

As a result of this intensified struggle many ethnic groups mobilise their forces and search for ways in which they can organise themselves politically so as to conduct their struggle effectively. In the processes of this mobilisation a new emphasis is placed on parts of their traditional culture and this gives the impression that there is here a return to tribal tradition and to tribal separatism when in fact 'tribalism' or ethnicity, in the contemporary situation is one type of political grouping within the framework of the new state. (Cohen,-1974,96,97)

Verwantschapsrelaties en andere symbolen vanuit de culturele identiteit gelden als belangrijke mechanismen om de betreffende etnische groep te onderscheiden van andere, met het doel op deze wijze collectieve belangen te realiseren. In deze context zijn twee interpretaties van het begrip symbool van belang.

- *De culturele en historische betekenis van het begrip symbool*

Meegebrachte culturele symbolen zoals een gemeenschappelijk historisch verleden, taal, adat-istiadat en het vrijheidsideaal en de religie hebben een symbolische betekenis voor grote groepen Molukkers.

- *De sociaal-maatschappelijke en politieke betekenis van het begrip symbool*

De sociaal-maatschappelijke en politieke positie van de Molukkers in de Nederlandse samenleving kan ertoe leiden dat Molukse leiders juist deze positie hanteren als symbool en als referentiekader om strategieën te ontwikkelen teneinde hun eigen positie en die van veel Molukkers te verbeteren.

Het hanteren van etniciteit als een louter politiek verschijnsel houdt tegelijkertijd een beperking in, evenals de interpretatie van etniciteit louter en alleen in termen van cultuur of etnisch bewustzijn. Het etnisch bewustzijn hangt ook in belangrijke mate samen met aspecten van affectiviteit en

emotionaliteit, geborgenheid en warmte. In het laatste deel van dit boek, getiteld 'Molukse identiteit in processen van cultuurverandering' tracht ik op een meer beschouwende en analyserende wijze het studiemateriaal weer te geven.

In hoofdstuk 14 analyseer en interpreteer ik de ontwikkelingen binnen de Molukse gemeenschap. Hierbij ligt het accent op de relaties tussen de ontwikkeling van de etnische identiteit, de enculturatie van cultuursymbolen en de geografische mobiliteit. Ook is aandacht besteed aan de verschillende subgroepen binnen de Molukse gemeenschap, waarbij zowel is ingegaan op de betekenis van grenzen als op de profilering in relatie met de Molukse identiteit. Vervolgens is ingegaan op de positie van de Molukse gemeenschap in relatie met de Nederlandse samenleving. Bij de analyse van de positie van de Molukse gemeenschap in deze multi-etnische samenleving probeer ik aan de hand van het '*Keluarga-model*' en de '*Saudara Bersaudara-model*' een synthese te maken tussen de benaderingswijze van Cohen, die de nadruk legt op het gebruik van delen van de traditionele cultuur en de benadering van Barth, die het accent legt op de intensieve interactie tussen etnische groepen onderling en hun omgeving en de totstandkoming van de etnische identiteit in het proces van interactie.

14 Etnische identiteit, enculturatie van cultuur symbolen en geografische mobiliteit

14.1 Inleiding

De Molukse gemeenschap woont en leeft nu meer dan veertig jaar in Nederland. Momenteel zijn er vier generaties Molukkers in Nederland. Niet alleen is er sprake van meerdere generaties, maar binnen de Molukse gemeenschap is een duidelijke toename (circa 40 %) van biculturele beter interculturele relaties. Veel Molukkers trouwen of wonen samen met Nederlandse partners. Veel Molukse kinderen spreken zowel Nederlands, als Maleis. Veel Molukse ouders voeden hun kinderen op een meer Nederlandse manier op. Maar ook de hele sociale omgeving van Molukkers wordt voor een zeer belangrijk deel bepaald door de Nederlandse omgeving. Dit betekent dat willen Molukkers hun Molukse identiteit behouden, versterken en ontwikkelen zij dit op een manier zullen moeten doen, waardoor de kans op overleving groot wordt.

Terwijl Barth vooral de nadruk legt op de markering van de etnische identiteit middels interactie, legt Cohen vooral het accent op het gebruik van de traditionele cultuur als instrument van politieke organisatie.

Uit de beschrijvingen in de voorafgaande hoofdstukken kan worden afgeleid dat er niet alleen sprake is van een geografische mobiliteit, maar dat deze geografische mobiliteit consequenties heeft voor de inhoud en de betekenis van de Molukse identiteit in de gezinnen. Anders gezegd de markering en profilering van de Molukse identiteit wordt mede bepaald door de wijze waarop je woont, leeft en door de sociale contacten die je hebt.

Aan de andere kant valt niet te ontkennen, conform de benadering van Cohen, dat Molukkers, en in het bijzonder Molukse leiders bij hun poging de leden van de groep te bundelen, de nadruk leggen op de gemeenschappelijke traditionele cultuur.

Bezien vanuit de benaderingswijze van Barth zal het niet zozeer gaan om een al te sterke nadruk op het behoud van de eigen traditionele en afgebakende identiteit dan wel om de ontwikkeling van de meegenomen en te verwerven nieuwe identiteit in een nieuwe sociale context, waarbij identiteitsvorming door interactie van belang is.

Deze studie is in grote lijnen gebaseerd op twee belangrijke gezichtspunten: Enerzijds de ontwikkeling van de Molukse identiteit in gezinnen en in

organisaties. Hierbij moet het begrip Molukse identiteit heel dynamisch worden opgevat. Anderzijds verwijst het begrip ook naar traditionele cultuursymbolen, die in de Nederlandse situatie een eigen vorm en inhoud hebben gekregen.

De kracht van de culturele, sociale en politieke strategie vanuit Molukse organisaties zal moeten zijn de herwaardering van aspecten van de traditionele cultuur in een nieuwe sociale en politieke context.

In dit hoofdstuk analyseer en interpreteer ik een aantal ontwikkelingen binnen de Molukse gemeenschap die op beide aspecten betrekking hebben.

14.2 Het Moluks gezins- en familieleven

Ondanks de veranderingsprocessen binnen de Molukse gemeenschap valt in grote lijnen op te merken dat tot aan de derde en vierde generatie Molukkers de verwantschapsrelaties in de traditionele betekenis nog van belang zijn. Afhankelijk van de verschillende opvoedingssituaties en geografische situaties kan er een onderscheid worden gemaakt in families, die het Molukse verwantschapssysteem in traditionele zin nog hanteren en families, waarbij deze normen en waarden enigszins aan het vervagen zijn.

Concreter gesteld: binnen één familie en zelfs binnen één gezin zijn er kinderen, die meer de nadruk leggen op de traditionele manier van opvoeden en kinderen die zich meer oriënteren op de Nederlandse samenleving.

Interessant hierbij is de vraag of en op welke wijze het Molukse gezins- en familieleven als primaire instituties:

- een rol kunnen spelen als instrumenten ten behoeve van de Molukse leefwijze;
- als middelen kunnen fungeren tot profilering van de Molukse identiteit;
- onderdelen kunnen bijdragen ter bepaling van de Molukse identiteit;
- bouwstenen kunnen aandragen voor de fundering van secundaire instituties.

Bij de analyse hiervan zou ik willen uitgaan van twee gezins- en/of familie modellen.

Het eerste model zou ik willen noemen het '*Keluarga-model*', waarmee ik vooral bedoel het gezins of familiemodel gebaseerd op vader, moeder en kinderen. Eigenlijk een meer westers-gezinsmodel, met deze uitzondering dat het '*Keluarga-model*' inhoudelijk een aantal specifieke Molukse cultuurelementen in zich opneemt, die zeer bruikbaar zijn in deze moderne samenleving. Hierbij kan worden gedacht aan symbolische begrippen zoals: 'persekutuan' (één zijn, solidariserend), 'kehormatan' (respect), reciprociteit, 'persaudaraan' (verbroedering).

In het 'Keluarga' model moeten ook een aantal algemene Molukse collectiviteits-elementen opgenomen worden zoals 'hidup kebangsaan'; 'Muhabbat'; 'masohi' etc...

Het tweede model zou ik willen noemen het '*Saudara Bersaudara*' model, dat vooral tot uitdrukking wordt gebracht op meso en macroniveau en eveneens in het traditionele verwantschapssysteem is ingebed. Hierin zijn onderdelen van het pelasysteem van belang en de nadruk ligt op het reciprociteitsbeginsel en de bredere verwantsschapsbanden.

Het '*Keluarga*' model is van belang, omdat valt waar te nemen dat het Molukse gezin- en familieleven zich veel meer oriënteert op het eigen gezin dan op bredere verbanden van pela's en saudara's.

Het '*Saudara Bersaudara*' model is van belang omdat zowel vanuit de gezinnen als vanuit de grotere familieverbanden gericht gewerkt moet worden aan de invulling van de Molukse identiteit.

Juist een integratie van beide modellen in de huidige situationele context kan ertoe bijdragen dat een concretisering van de nieuwe Molukse identiteit vorm krijgt en kan voorkomen dat de Molukse identiteit aan assimilatie wordt blootgesteld. Op deze wijze kan van een 'etnische etiolering' zoals dat door Dieter Bartels gesteld wordt geen sprake zijn. Bartels zegt over 'etnische etiolering' het volgende:

Doordat iedere volgende generatie steeds meer aan westerse denken en westerse denkbeelden blootgesteld is en daarmee vertrouwd raakt is haar denken en handelen ook meer gebleekt. (Bartels 1990)

Nog afgezien van het feit dat het begrip 'etnische etiolering' aan de biologie ontleend is en het al discutabel is dergelijke begrippen zondermeer toe te passen op mensen en maatschappelijke processen, is de visie van Bartels vrij statisch en gaat hij uit van een lineair proces. Hier komt nog bij dat Bartels zijn begrip van 'etnische etiolering' nauw koppelt aan 'acculturatie en assimilatie' theorieën, waarvan in de sociaal-wetenschappelijke literatuur reeds aangetoond is dat deze theoretische benaderingswijzen achterhaald zijn. Etnische groepen blijven als gevolg van verschillende oorzaken generaties lang bestaan.

Reeds in hoofdstuk 7 heb ik melding gemaakt van het begrip 'profilering'. Niet alleen is 'profilering' veel positiever dan het begrip 'etnische etiolering', maar 'profilering' refereert naar de innerlijke kracht en geeft een dynamische ontwikkeling aan. Profilering refereert naar vormen van ontwikkeling waarbij niet alleen de verticale mobiliteit aangeduid wordt in het maatschappelijk functioneren, maar ook aspecten van innerlijke uitingvormen zoals saamhorigheid, solidariteit en reciprociteit, die een stimulerende kracht hebben voor de emancipatie van de groep in de Nederlandse samenleving. Op de vraag of het Moluks gezin en familieleven als primaire

instituten bijdragen kunnen leveren aan de Molukse leefwijze en de Molukse identiteit, kan bevestigend worden beantwoord. Belangrijk hierbij is echter dat zowel het pelasysteem als het magisch en ritueel denken onder Molukkers op een functionele wijze getransformeerd wordt naar de Nederlandse situatie.

In tegenstelling tot Dieter Bartels, die een vrij lineaire opvatting heeft over de participatie van de Molukkers in de Nederlandse samenleving, zie ik een meer cyclische ontwikkeling van de participatie van Molukkers in de samenleving. Dit betekent dat terwijl het voor sommigen mag lijken alsof de Molukkers zich meer Nederlands gedragen en daardoor blootgesteld worden aan de Nederlandse normen en waarden, er voor mij eerder sprake is van een transformatie van de normen en waarden om er niet verbleekt uit te komen, maar meer geprofileerd en sterker.

De profilering van de Molukse identiteit ligt in het verlengde van Fredriks Barth's benadering dat ondanks intensieve interacties tussen de verschillende groeperingen juist de etnische identiteit(en) worden gevormd en de individuen zich veel sterker bewust zijn van hun Molukse identiteit.

14.3 Markering en profilering in de identiteitsvorming van Molukkers

Uit de beschrijvingen van de verschillende gezinnen en organisaties komen enkele thema's iedere keer naar voren; het vrijheidsideaal van de Molukkers, de terugkeer-ideologie, cultuur (adat-istiadat en pela), de relatie kerk en samenleving, sociale controle, de taal, de participatie in de Nederlandse samenleving.

• *Het vrijheidsideaal*

De visies en de houdingen van veel Molukkers ten aanzien van het onafhankelijkheidsideaal zijn in de afgelopen jaren veranderd.

Tot aan het einde van de jaren zeventig ging ruim 70% van de Molukkers er vanuit dat er een onafhankelijk Republiek der Zuid-Molukken gerealiseerd zou worden en dat de mogelijkheid bestond voor een massale terugkeer naar de Molukken.

Het radicaliseringsproces onder Molukse jongeren, uitmondend in de gijzelingen in de jaren zeventig, in het bijzonder 1975 en 1977 heeft voor de Molukse gemeenschap verschillende kanten.

Bij de analyse dient een onderscheid te worden gemaakt tussen de visies en houdingen van jongeren en ouderen.

De overgrote meerderheid van de ouderen -de eerste generatie- houdt vast aan het R.M.S.-ideaal en de terugkeer. Hun argumentatie hieraan vast te houden is deels gebaseerd op de veronderstelling dat vooral de jongeren en in het bijzonder de jonge intellectuelen de fakkel dienen over te nemen.

Aan de andere kant zijn ze wel teleurgesteld in de traditionele leiders,

maar blijven hen vanuit de traditie en loyaliteit steunen. Tenslotte geloven zij en blijven zij bidden dat God hen een keer de weg zal wijzen naar de vrijheid.

De jongere generatie ging er vanuit dat je met hardere acties meer aandacht zou moeten vestigen op de RMS-strijd. Zij werd hierin mede beïnvloed door interne ontwikkelingen, de executie van Mr.dr. Chr. Soumokil, president van de RMS en verzetsstrijder tegen Indonesië op Ceram, de toenemende ontevredenheid ten aanzien van het beleid van de RMS-leiders en het Nederlandse overheidsbeleid.

Ook externe ontwikkelingen hebben de visies en houdingen van jongeren mede beïnvloed. De eerste vliegtuigkapingen van de Palestijnen, maar ook de naweeën van het democratiseringsproces, de sterke opkomst van de linkse beweging en het links verzet in Zuid-Amerika (Che Guevarra) de strijd voor burgerrechten in de Verenigde Staten (Martin Luther King, Angela Davis) hebben een aantal ontwikkelingen binnen de Molukse jongerengroepen mede bepaald. Uiteindelijk hebben enkele jongeren hieraan vorm en inhoud gegeven door middel van onder meer de gijzelingsacties in Wijster en de Punt.

Terwijl de jaren zeventig het dilemma laten zien tussen de RMS-strijd, terugkeer en de integratie ligt het accent van de jaren tachtig op de sociaal-maatschappelijke problematiek. De drugsproblematiek, de hoge werkloosheid en allerlei vormen van discriminatie in het dagelijks leven zijn belangrijke thema's.

De houding en de visies ten aanzien van het RMS-ideaal in de jaren tachtig zijn zodanig verschoven dat er deels op een meer rationele en pragmatische manier tegen het RMS-ideaal wordt gekeken. Dit heeft tot gevolg dat er concreet betrekkelijk weinig gebeurt met de RMS-strijd. Aan de andere kant beginnen jonge intellectuelen op dit moment serieus na te denken over een mogelijke interne en externe dialoog.

Veel ouderen hebben eind jaren tachtig een meer berustende houding ten aanzien van het RMS-ideaal aangenomen. Sommige ouderen hebben de stap durven te zetten terug te gaan naar hun geboorteplaats op de Molukken en te genieten van hun pensioen uit Nederland.

Veel jongeren gaan er vanuit dat het R.M.S.-ideaal op korte termijn niet gerealiseerd kan worden. Sommige jongerengroeperingen hebben het R.M.S.-ideaal afgezworen als koloniaal product en kiezen veel meer voor ondersteuning van het verzet in Indonesië of zetten zich in voor kleinschalige projecten op de Molukken.

De overgrote meerderheid van de jongeren houdt zich bezig met de dingen van alledag zoals onderwijs, werk, werkloos-zijn, maar zijn van mening dat als de RMS daar is men wel haar of zijn steentje dient bij te dragen dan wel in deze samenleving zo goed mogelijk zijn of haar weg dient te vinden.

• *Terugkeer of Permanent Verblijf*

Alhoewel verwacht wordt dat het overgrote deel van de Molukkers in Nederland zal blijven, is in de loop der jaren de wens om terug te gaan bij grote groepen Molukkers blijven bestaan. Psychologisch vindt geen enkele Molukker het plezierig om ronduit te beweren dat hij niet teruggaat. Deels heeft het te maken met de wijze waarop je van generatie tot generatie opgevoed bent, deels heeft het te maken met het gegeven dat je het ook niet helemaal kunt uitsluiten. Binnen de Molukse gemeenschap kun je op dit moment een aantal opvattingen en houdingen onderscheiden ten aanzien van het punt terugkeren of permanent in Nederland blijven.

Een niet onbelangrijk deel van de onderzochten (60%) stelt op dit moment dat zij zullen teruggaan, mocht er sprake zijn van een onafhankelijk RMS of iets wat daar op lijkt. Dit betekent niet dat zij met hun handen over elkaar blijven zitten wachten totdat de Republiek er is. Binnen deze categorie zegt 5% dat zij concreet en daadwerkelijk door middel van harde acties de Republiek wil realiseren. 43% zegt dat men door hard te werken en te studeren hier een goede toekomst wil opbouwen. Vanuit deze positie willen zij een bijdrage leveren als het zover is. Ruim 10% wil er wel iets meer voor doen, bijvoorbeeld door middel van demonstraties, het schrijven van artikelen e.d. de zaak aanhangig maken, maar ziet eigenlijk niets in harde acties in Nederland. Een kleine 2% maakt het eigenlijk niet zoveel uit of je harde acties uitvoert of via legale wegen werkt 'als het maar helpt' was hun motto.

Ruim 40% van de Molukkers ziet de toekomst meer in Nederland dan op de Molukken. Van die 40% is 30% van mening dat zij door hard te studeren en hard te werken iets voor zichzelf, maar vanuit deze positie ook iets voor de Molukse gemeenschap kan doen en misschien indirect ook voor de Molukkers op de Molukken. Slechts een kleine 10% voelt zich meer betrokken bij de Nederlandse samenleving dan bij de Molukse gemeenschap. Hieruit kan worden afgeleid dat Molukkers nauw betrokken zijn bij hun eigen gemeenschap, zij het, dat de mate van integratie en participatie in de Nederlandse samenleving verschuivingen laat zien van een meer en sterk op de groep gerichte ontwikkeling naar een meer open op de Nederlandse situatie gerichte ontwikkeling, zonder daarbij de eigen etnische identiteit te verliezen. Integendeel, de meerderheid van de Molukkers hecht grote waarde aan het Molukker-zijn, zij het dat hier ook veel cultuurelementen van de Nederlandse cultuur zijn geïncorporeerd.

• *Cultuur*

Cultuur wordt door heel veel Molukkers nauw gekoppeld met de adat-istiadat en dan is het een vrij statisch begrip. Dit geldt zeker voor 90% van de eerste generatie Molukkers. Cultuur is voor hen datgene wat zij van hun ouders en voorouders hebben meegekregen.

Bij de concretisering ervan echter wordt cultuur betrekkelijk. De eerste confrontatie krijg je al bij de toepassing van het huwelijk. Is het zo dat in de jaren vijftig, zestig en zeventig dit instituut vaak nog een sterk 'traditioneel karakter' draagt, het huwelijk in de jaren tachtig en negentig staat niet zo zeer openlijk ter discussie, maar er wordt vrij genuanceerd mee omgegaan.

Ouderen zullen niet zo gauw openlijk maatschappelijke verschijnselen zoals samenwonen ter discussie stellen, ze vinden het niet goed, maar tolereren het, deels vanuit een sterk machteloosheidsgevoel, deels beschouwen zij deze verschijnselen impliciet als zaken uit deze tijd en iets wat aan de jongeren wordt toegeschreven en waar zij betrekkelijk weinig tegen kunnen doen. Denkt U dat jongeren, veel genuanceerder denken dan ouderen, wat betreft hun cultuur? Het tegendeel is waar. Zeker 70% van de jongeren in de leeftijd tussen 14 t/m 40 jaar beschouwt cultuur als iets statisch en refereren hierbij ook sterk naar de adat. Alhoewel de jongeren een vrij statisch cultuurbegrip hanteren, betekent dit niet dat zij dit in hun handelen ook doen. Vaak is het hanteren van de begrippen eigen identiteit, eigen cultuur veel eerder een verwijzen naar abstracte cultuursymbolen dan een concretisering van de dagelijkse werkelijkheid. In het dagelijks leven zijn de eigen Molukse omgangsvormen en de Nederlandse nauw met elkaar verweven.

Het hanteren van de begrippen eigen cultuur en eigen identiteit is dan eerder een markering van de grenzen tussen groepen dan het daadwerkelijk uitoefenen van rituelen, die nauw gerelateerd zijn aan de traditionele adatgebruiken.

• *Kerk en samenleving*

De vraag is of het secularisatieproces onder Nederlanders ook consequenties heeft voor de Molukse gemeenschap.

Als de vertaling van secularisatie is, dat er minder Molukkers elke zondag naar de kerk gaan dan zou ik de neiging hebben te zeggen van ja. Maar als je secularisatie vertaalt met minder gelovig zijn dan zeg ik nee.

Ruim 70% van de Molukse jongeren gelooft in God en gaat naar de kerk. Wat anders wordt het met de opvoeding van hun kinderen. Deze voeden zij niet helemaal volgens de religieuze traditie van hun ouders op. Ruim 40% van de jongeren (lees beter volwassen Molukkers van 30 - 45 jaar) voedt hun kinderen -zeker als zij buiten de wijk wonen- betrekkelijk 'vrij' op. Dit betekent dat veel kinderen wel gedoopt zijn, maar wat de belijdenis betreft zelf mogen beslissen als zij 18 zijn. De meeste Molukse volwassenen in de wijk laten hun kinderen 'traditioneel dopen en belijdenis' doen. De vraag is echter of de toenemende spreiding van Molukkers in de Nederlandse samenleving niet tot gevolg heeft dat de Molukse kerken leeg lopen.

Het een en ander is afhankelijk van de kerkelijke en religieuze leiders, die in staat moeten zijn voldoende voeding te geven aan mogelijkheden voor de

ontwikkeling van de religieuze beleving. Een duidelijke afname van huisbezoeken buiten de wijken doet de belangstelling van de Molukkers voor de kerk afnemen. Het is een wisselwerking van verschillende factoren. Van belang is in deze situatie dat de kerk voorwaarden schept om de sociale en pastorale begeleiding mogelijk te maken.

- *Sociale controle*

'Sociale controle' heeft binnen de Molukse gemeenschap een 'eigen' betekenis. Onder 'sociale controle' kan worden verstaan 'impliciete of expliciete houdingen of reacties van (delen van) de gemeenschap', die tot gevolg kunnen of dienen te hebben dat individuele personen hun gedragingen corrigeren. Binnen de Molukse gemeenschap zijn vormen van 'sociale controle' tot uiting gekomen op verschillende niveaus. In de loop der jaren hebben bepaalde vormen van sociale controle zich afgespeeld op het niveau van de kerk, van politieke groeperingen, van verwantschapsverbanden.

- *De kerk*

Het verblijf in de kampen, woonoorden en later in de wijken heeft tot gevolg dat de geografisch gesloten gemeenschapsvorm van invloed is op de handelwijze en het denken van individuele leden van de gemeenschap. Zo gaat men ervan uit dat haast ieder lid van de gemeenschap elke zondag naar de kerk gaat, tenzij men door ziekte of door dringende redenen niet aanwezig kan zijn.

In die tijd zijn er dan ook levendige roddelcampagnes over families die nooit naar de kerk gaan of tot vroeg in de ochtend in een bepaald huisgezin blijven kaarten. Hiertegenover staat dat trouwe kerkgangers ook worden geprezen en in hoog aanzien staan bij de meeste leden van de gemeenschap.

- *Afwijkende politieke opvattingen*

Afwijkende politieke opvattingen binnen een Molukse wijkgemeenschap worden niet getolereerd. De sociale controle vindt plaats door middel van roddel, vaak ook met bedreiging met lichamelijk geweld, veelal door geheime telefoontjes of anonieme brieven (surat kaleng). Woont de desbetreffende 'dissident' niet in de wijkgemeenschap zelf, dan wordt zijn of haar familie bedreigd. In de tijd van de confrontatie tussen de Tamaela-beweging en Manusama, kon de sociale controle zelfs zover gaan dat huizen bekogeld werden met stenen en dat gezinnen gedwongen werden te verhuizen.

- *Verwantschapsrelaties*

De sociale controle uit zich het sterkst op de adat gebruiken en in het bijzonder op de pela- en bongso-relaties. De 'kumpulans', de verenigingen moeten erop toezien dat er geen pelahuwelijkten plaatsvinden. Deels doen

zij dit door goede informatie over de geschiedenis van het pelaverbond. In die zin werkt het preventief naar de jonge generatie toe. Mocht er toch een paar het pelaverbod in de vorm van samenwonen of huwelijk overtreden dan wordt er gedreigd met psychologisch of fysiek geweld door broers en zusters of door middel van magie.

Alhoewel sociale controle binnen de Molukse gemeenschap nog wel bestaat zijn er wat betreft de ontwikkelingen op religieus en politiek niveau veranderingen merkbaar.

Tegenwoordig kan men afwijkende meningen hebben zonder dat men bedreigd wordt. Veel moeilijker is dit op het niveau van de verwantschapsrelaties, waar in aantal situaties vrij stringent aan de adat gebruiken wordt vastgehouden door familie en 'kumpulan'.

• *Taal*

De taal is op alle niveaus binnen de Molukse gemeenschap een 'hot issue'. In het gezin, omdat het een wezenlijk onderdeel is van de opvoeding en binnen de maatschappelijke- en kerkelijke organisaties, omdat het de herkenbaarheid is naar de achterban toe.

Ruim 50% van mijn respondenten geeft aan dat zij hun kinderen twee-talig opvoeden. Dit geldt zeker voor Molukkers, die in de wijken wonen. Het betreft de jongeren -lees ook volwassenen- in de leeftijd tussen 20 en 45 jaar. Van de Molukkers buiten de wijk zegt 70% in de leeftijd tussen 20 - 45 jaar dat zij hun kinderen overwegend in het Nederlands opvoeden.

De taal, die door de Molukkers in het algemeen wordt gebruikt (70%) is het pasar-maleis. Het merendeel van de Molukkers heeft nauwelijks het Maleis als taal op school geleerd.

De eerste generatie heeft slechts een paar klassen lagere school Maleis gehad, terwijl de tweede generatie hierin niet is onderwezen. Met de opkomst van het onderwijs in eigen taal en cultuur zal een klein gedeelte van de tweede generatie dit meemaken en als het wordt gecontinueerd kan dit ook gelden voor de derde generatie.

De taal heeft de Molukse gemoederen vaak beziggehouden omdat het op macroniveau te maken heeft met de RMS-strijd en de Indonesische onderdrukking. Het Indonesisch wordt beschouwd als de taal van de vijand, terwijl goede Maleise literatuur nauwelijks wordt gelezen en deze is enigszins gedateerd. Geleidelijk komt hierin enige nuancering en er zijn al Molukkers, die het Indonesisch om uiteenlopende redenen in de vorm van een cursus volgen. Recentelijk heeft het Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers getracht het Moluks-Maleis wat meer te onderbouwen en het meer te doen aansluiten aan het dagelijks taalgebruik van Molukkers. Pionierswerk om toch de taal eigen te doen zijn aan de beleving en expressie van de eigen Molukse identiteit. Inhoeverre dit een haalbare kaart is, is afhankelijk van de beleving van de eigen identiteit en de inzet van Molukkers om het Moluks Maleis te ontwikkelen en te versterken.

De vraag is echter in hoeverre het praktisch te gebruiken is in de communicatie op mondiaal niveau. In dit verband is het goed na te gaan of er aansluitingsmogelijkheden bestaan met het Maleis in Maleisië en Indonesië, om de taal tot een communicatieinstrument in breder verband te ontwikkelen. Eerder lijkt het mij dat het Nederlands steeds meer terrein gaat winnen in het dagelijkse taalgebruik. Hiervan wil echter 70% van mijn respondenten niets weten. Voor hen geldt als principe dat de taal een wezenlijke maatstaf is voor de mate waarin een volk volk is. Of zoals een respondent het stelde: 'Aan de taal herkent men het volk'.

• *Het Molukker-zijn*

Uit het voorafgaande kan worden afgeleid dat de overgrote meerderheid van de Molukkers zichzelf beschouwt als 'Molukker'.

Voordat er überhaupt sprake is van de wijze waarop en de mate waarin Molukkers zichzelf definiëren als Molukkers moeten we ook stilstaan bij de wijze waarop de verschillende groepen Molukkers zich etnisch definiëren. De verschillende subgroepen binnen de Molukse gemeenschap definiëren zich soms als Ambonees, Ceramees of Keieës. Afhankelijk van de kontekst waarin men zich geplaatst ziet kan men zich meer Ambonees, Keieës, Ceramees of soms pelagenoot van een bepaald dorp voelen.

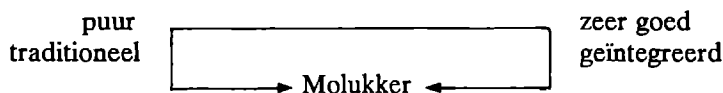
De 'Anak Tenggara' (kind van de Zuid-Oost-Molukken) zal zich soms naar buiten toe veel meer als 'Anak Tenggara' presenteren als de belangen van de Tenggara's, de Zuid-Oost-Molukkers meer behartigd moeten worden. De laatste jaren valt bij de Zuid-Oost Molukkers op dat men zich meer inzet voor de belangen van het gehele Molukse volk. Ook ziet men binnen de Zuid-Oost Molukkers een stroming die het Molukse belang vooral plaatst tegen de Indonesische achtergrond. Hiertegenover staat bijvoorbeeld de omschrijving van het begrip Zuid-Molukker, waarin men zich duidelijk afzet tegen de Indo-nesishe éénheidsstaat.

Echter binnen de Zuid-Molukkers (lees: Centraal Molukkers) valt ook waar te nemen dat steeds meer de term Molukker wordt gehanteerd om het belang van het hele Molukse volk aan te geven. Veelal gebeurt dit juist om zich af te zetten tegen het grote Indonesische Rijk. Tegelijkertijd ziet men juist binnen de politiek geëngageerde Molukkers meer solidariteit met volkeren uit Polynesië en Melanesië en bepaalde groepen uit Indonesië (waaronder Atjeh). Veelal zijn dit Molukkers uit de RMS-gerichte groepen. De meer progressieve Molukkers zien eerder een democratisch Indonesië en een samengaan met onderdrukte groepen (zoals boeren) in Indonesië, maar erkennen het zelfbeschikkingsrecht van ieder volk, dus ook het Molukse volk. Tenslotte heeft de definitie van Molukker te maken met de participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving.

In deze kontekst is het Molukker zijn een markering van de grenzen. Het Molukker zijn geeft de vorm van de solidariteit onder elkaar aan en de emancipatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving.

In het algemeen gesteld presenteren Molukkers zich als groep naar 'buiten' toe, met een eigen culturele en etnische identiteit. Zij willen ook dat deze eigen culturele en etnische identiteit door de omringende samenleving wordt gerespecteerd en geaccepteerd. De overgrote meerderheid van de Molukkers presenteert zich ook als politieke eenheid bij monde van haar politieke en maatschappelijke leiders. Een groep die streeft naar een onafhankelijke staat en op z'n minst een groep, die duidelijk de belangen van het onderdrukte volk op de Molukken wil behartigen. De grootste Molukse kerkelijke c.q. religieuze organisaties staan nog achter het RMS-ideaal en zien het verblijf van de Molukkers in Nederland als de situatie van een volk in diaspora.

Enige nuancering dient gebracht te worden in de ontwikkelingen op het niveau van het individu, gezin en voor sommige subgroepen binnen de Molukse gemeenschap. De overgrote meerderheid (circa 90%) van de Molukkers rekent zichzelf tot de Molukkers. Echter de definitie van het Molukker zijn varieert van 'puur traditioneel-Moluks', iemand die probeert aan de adat-gebruiken in de meest letterlijke zin van het woord, te houden tot aan de 'zeer goed geïntegreerde' Molukkers in de Nederlandse samenleving. Vanuit dit continuüm kunnen dan de verschillende houdingen worden afgeleid.



Typologie Molukker

Het gevaar van een typologie is natuurlijk dat je mensen in een hokje plaatst en in de meest extreme situatie stigmatiseert en discrimineert.

Mijn poging om verschillende typologieën van Molukkers te maken is om aan te geven dat de wijze waarop en de mate waarin men zich als Molukker definieert ook consequenties kan hebben voor de visie van participatie en houding naar de omringende samenleving toe.

Hierbij moet de kanttekening worden geplaatst dat iemands visie en houding per definitie betekenen dat hij in de praktijk van zijn leven niet om een aantal zaken heen kan. Ik zal dit aan de hand van een voorbeeld bij de uitwerking van de verschillende typologieën proberen duidelijk te maken.

De 'puur traditionele Molukker'

De 'puur traditionele Molukker' benadrukt zeer sterk het praten in het Maleis, de 'bahasa tanah' de volkstaal van de Molukkers. Een stroming, die vaak wordt gezien als een representant van de 'puur traditionele Molukker'

is de Balai Pusat. Vaak gaan de representanten van de 'puur traditionele Molukker' benadering ervan uit dat een goede Molukker zich aan de tradities moet vasthouden en zich in wezen ook in de wereld van de adat-gebruiken moet bewegen, het liefst zo letterlijk mogelijk.

In de praktijk van het leven kun je dit puur traditioneel nauwelijks waarmaken. Klimatologische factoren (zoals kou, regen) dwingen je al om andere kleding te dragen. Dus de visuele waarneming verandert al heel sterk. Maar ook kun je niet om sommige gedragingen heen. Je moet in veel situaties het Nederlands hanteren om te kunnen communiceren.

Tenslotte neem je sommige gewoonten over (voedingsgewoontes) en houdingen (voor je eigen mening opkomen, democratisch denken etc...). Bij de 'puur' traditionele Molukker benadering kun je een onderscheid maken tussen degenen, die het doen en degenen, die zich alleen verbaal uiten. Degenen, die het doen behoren veelal tot de eerste generatie Molukkers en hun benadering maakt een integrerend deel zit van hun eigen identiteit. Dit in tegenstelling tot de tweede groep, die het begrip vaak hanteert vanuit verbale uitingvormen.

Voor hen zijn het veelal symbolen, die zij zich proberen eigen te maken. Soms gaat dit gepaard met een zekere vorm van starheid en krampachtigheid. Cultuur is voor hen dan ook vrij statisch en een bijna abstract begrip.

'De traditionele en geïntegreerde Molukker'

Terwijl onder de eerste typologie de meerderheid van de eerste generatie gecategoriseerd kan worden en zeker ook een deel van de tweede generatie van 40 jaar en ouder, zal de tweede typologie vooral van toepassing zijn op de meerderheid van de tweede generatie Molukkers.

De 'traditionele en geïntegreerde Molukker' zal deels zijn informatie van cultuur en traditie hebben van mondelinge overlevering en tot op zekere hoogte uit de socialisatie van cultuursymbolen in de opvoeding in Nederland.

Hij is traditioneel, geïntegreerd omdat hij houvast vindt in de traditionele symbolen uit zijn eigen cultuur, maar ook duidelijk is geïntegreerd in de Nederlandse samenleving.

Binnen deze categorie kun je accentverschillen hebben in de mate van traditie dan wel integratie gerichtheid.

De 'geïntegreerde Molukker'

De 'geïntegreerde Molukker' richt zich per definitie op de Nederlandse samenleving en in veel mindere mate op de Molukse gemeenschap.

Zijn aandacht zal veel meer gericht zijn op het overnemen van van de Nederlandse culturele waarden en normen.

Dat in de afgelopen decennia zowel de etnische identiteit als de cultuur van Molukkers aan verandering onderhevig is geweest hoeft geen betoog. De

vraag hierbij echter is hoe de etnische identiteit er op dit ogenblik uitziet en in welke richting ontwikkelt de etnische identiteit ontwikkelt. Deze vraagstelling geldt ook voor de ontwikkeling van het cultuurbegrip of meer specifiek voor cultuur als systeem.

Uit het voorafgaande kan worden afgeleid dat zowel de etnische identiteit als de cultuur van Molukkers afhankelijk is van een aantal factoren.

Allereerst kan genoemd worden dat de etnische identiteit en de cultuur bepaald worden door hoe Molukkers deze definiëren en hoe de omringende -lees Nederlandse- samenleving Molukkers definieert. Vanuit deze eerste factor kan worden geconcludeerd dat, afgezien van de nuanceringen, Molukkers zichzelf definiëren als Molukkers en Nederlanders Molukkers zien als Molukkers. De markering van de grenzen tussen Molukkers en de omringende Nederlandse samenleving is op dit moment nog duidelijk waarneembaar. De overgrote meerderheid heeft nog een bruine huidskleur en bij de definiëring van het begrip Molukkers wordt nog sterk gerefereerd naar traditie, adat-systeem, eigen historisch verledeneigen culturele verbanden -verwantschapsrelaties en pela verbonden- en maatschappelijke en religieuze organisaties. Deze gegevens maken de afbakening op dit moment nog mogelijk. Ook de omringende -Nederlandse- samenleving kan de Molukse gemeenschap nog duidelijk definiëren met aanduidingen zoals een groep met een eigen historisch verleden, cultuur, verwantschapssysteem en maatschappelijke en religieuze organisaties. Het wordt al moeilijker wanneer ze de begrippen etnische identiteit en cultuur plaatsen in het kader van de participatie in het onderwijs - lees Nederlands onderwijs-systeem -, en andere algemene voorzieningen zoals participatie in bedrijven, ziekenhuiswezen e.d.

In deze sectoren wordt weinig ruimte gelaten voor de beleving van etnische identiteit en cultuur als je het definieert in termen van eigen historisch verleden, traditie, verwantschapssysteem, eigen maatschappelijke religieuze organisaties.

Dit kan een aantal consequenties inhouden: De beleving van cultuur en etnische identiteit wordt teruggebracht tot de eigen groep en haar uitingvormen. Cultuur en eigen identiteit beleeft men in de eigen groep en deze beleving houdt men gescheiden van de omringende samenleving. Een andere consequentie kan zijn dat de etnische identiteit en de cultuur beschouwd worden als een dynamische ontwikkeling. Participatie in de Nederlandse samenleving betekent het eigen maken van nieuwe culturele normen en waarden. In dit verband zijn Nederlandse normen en waarden geïntegreerde onderdelen van de 'nieuwe' etnische identiteit en cultuur.

Etnische identiteit in processen van cultuurverandering impliceert in wezen het trachten een synthese te scheppen tussen de traditioneel meegebrachte cultuursymbolen en het verwerven van nieuwe symbolen, zodanig dat de etnische groep voldoende houvast heeft om leden van de groep, als groep in haar totaliteit, te mobiliseren zodat zij als etnische groep in deze samen-

leving blijft bestaan. Aan de synthese kan worden gewerkt, indien een aantal instrumenten nader worden uitgewerkt. Allereerst zal een hoge organisatiegraad ertoe bijdragen dat de groep in haar totaliteit weerbaarder wordt. Dit kan echter niet zonder duidelijke affiniteit met culturele symbolen die relevant zijn voor de ziel, het hart van de etnische groep. Traditionele symbolen, eigen aan de etnische groep moeten niet alleen gehervat worden, maar een functionele betekenis krijgen voor de leden van de groep. Verwantschapsrelaties zijn van essentieel belang voor de Molukse cultuur. Ook de taal zal een zeer centrale rol moeten spelen in de opvoeding. Het maleis, respectievelijk indonesisch zal door de leden gesproken moeten worden, wil dit aanknopingspunten bieden voor leden van de groep. Tegelijkertijd zal het Nederlands als maatschappelijke taal beheerst moeten worden, wil dit een mobiliserende factor zijn voor de participatie in de Nederlandse samenleving. Tenslotte zullen Molukse leiders en organisaties moeten onderkennen dat binnen de Molukse gemeenschap niet alleen sprake is van verschuivingen en veranderingen in visies, maar dat er geleidelijk aan ook sprake zal zijn van gedifferentieerde posities. Dit moet ertoe leiden dat er sprake zal zijn van een zorgvuldige en verantwoorde maatschappelijke transformatie om de gemeenschappelijke doelen te realiseren en de Molukse identiteit te ontwikkelen en te versterken.

14.4 Profilering en emancipatie in interetnisch perspectief

Uit de studie onder de in Nederland wonende Molukkers kan ondermeer worden afgeleid, dat naarmate de etnische groep langer in Nederland verblijft verschuivingen in de enculturatie van cultuursymbolen optreden bij de verschillende generaties. Bij de Molukse bevolkingsgroep komt hier nog bij dat men jarenlang als etnisch groep betrekkelijk sterk op de eigen normen en waarden georiënteerd is geweest. Dit is extra versterkt doordat de Molukkers als etnische groep in voor Molukkers bestemde wijken hebben gewoond ('residentiële concentratie'). Door de geografische mobiliteit ontstaat in nog veel sterkere mate een andere invulling van de 'cultural stuff'. Dit betekent geenszins een 'etnische etiolering'. Integendeel, steeds meer jongeren zoeken andere vormen en inhouden om aan de Molukse identiteit gestalte te geven.

Geplaatst in de totale participatie van etnische groepen in de Nederlandse samenleving kan worden afgeleid dat de verschillende etnische groepen, afgezien van bepaalde vormen van residentiële concentratie, parallelle ontwikkelingen doormaken aan de Molukse bevolkingsgroep. Echter de etnische profilering en de markering van de etnische identiteit zullen per groep verschillen, alhoewel ook hier gemeenschappelijkheden kunnen worden waargenomen.

Belangrijke vraag hierbij is: Op welke wijze zal de samenleving als geheel

op de toenemende participatie van etnische groepen moeten reageren. Op dit moment constateer ik nog teveel een vorm van 'verbale integratie'. Hieronder versta ik dat integratie met de mond beleden wordt. Met integratie bedoeld aanpassing aan de Nederlandse normen en waarden. Het woord 'aanpassen' wordt in dat verband ook niet consistent ingevuld, omdat met 'aanpassen' wordt bedoeld aanpassen voorzover het eigen Nederlandse belang niet bedreigd wordt.

Ter illustratie het volgende:

Door schaarste op de arbeidsmarkt heeft men gezinshelpsters op de werkvloer nodig. En het is nu eenmaal handig om een aantal mensen op de werkvloer te hebben die iets weten over culturele achtergronden van de doelgroep.

Ik chargeer een beetje, maar de boodschap is duidelijk. Consistent is, wanneer integratie ook betekent Molukse leidinggevenden en Molukse staf- en directieleden. De participatie en emancipatie van etnische groepen wordt in dit verband afhankelijk gesteld van de dominante groep. Nu is dat in de praktijk van het leven ook het geval, maar juist vanuit de visie van markering en profilering van de etnische identiteit zullen etnische groepen veel meer dan tot nu toe het geval is geweest gebruik moeten maken van de instrumenten, die binnen de eigen groepen functioneel zijn. Daarnaast zullen etnische groepen zich beter moeten organiseren om de uitkomsten van hun doelen positief te beïnvloeden. Tegen die achtergrond zullen de etnische groepen zich beter kunnen voorbereiden tegen wat genoemd wordt de 'doctrine van de plurale samenleving'. De 'doctrine van de plurale samenleving' veronderstelt een reeds aanwezige gelijkwaardigheid tussen etnische groepen. Dit is geenszins het geval. 'Etnische markering en etnische profilering' kunnen er enerzijds toe bijdragen de uitkomsten van de maatschappelijke strijd te beïnvloeden. Anderzijds zullen er voldoende waarborgen ingebouwd moeten worden om de gemeenschappelijke belangen in interetnisch perspectief te plaatsen. Daardoor kunnen coalities gesloten worden om de maatschappelijke ongelijkheid te bestrijden en de emancipatie van verschillende etnische groepen in een multi-etnische samenleving te realiseren.

Bibliografie

- Allochtonenbeleid, W.R.R.nr.36, Den Haag, 1989
- Amersfoort, J.M.M. van, Immigratie en Minderheidsvorming Een analyse van de Nederlandse situatie 1945-1973. Samson, Alphen a/d Rijn, 1974.
- Bagley, C., The Dutch Plural Society. Oxford University Press, London, 1973.
- Banck, G., en B. Heijningen, van Beroep Antropoloog, Vreemde volken, visies en vooroordelen. Uitgeverij Intermediair, Amsterdam, 1982.
- Banton M., Anthropological approaches to the study of religion, Tavistock publications, U.S.A., 1978.
- Barker, R., Niet hier, maar op een ander plaats. De gijzelingen van Wijster, Amsterdam, De Punt en Bovensmilde, oorspr. titel Not here, but in another place, a true story of captors and hostages, A.W. Sythoff, Alphen a/d Rijn, 1981
- Bartels, D., Ambon is op schiphol, deel I en II C O M T /I.W.M., Utrecht, 1990
- Bartels, D., Guarding the invisible mountain intervillage Alliances, Religious syncretism and ethnic identity among Ambonese christians, Michigan, 1978.
- Barth F., Ethnic Groups and Boundaries The social organisation of culture difference. Allen and Unwin, London, 1969.
- Behoekoe n.r.C., Een perspectief voor het welzijnswerk ten behoeve van Molukkers, scriptie KSA Den Haag, 1981.
- Beleidsplan Culturele Minderheden in het Onderwijs Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen, Staatsuitgeverij, 's-Gravenhage, 1981.
- Benson, Susan, Ambiguous Ethnicity Interracial Families in London, Cambridge University Press, 1981.
- Benton, G. en H. Vermeulen, de Chinezen, Coutinho, 1978
- Berg-Eldering, L. van den. Marokkaanse gezinnen in Nederland. Samson, Alphen a.d. Rijn, 1979.
- Berg-Eldering, L. van den, (red.). Van gastarbeider tot immigrant, Marokkanen en Turken in Nederland. 1965-1985 Samson, Alphen a/d Rijn, 1986.
- Berghe, P.L. van den, Race and Racism, A Comparative Perspective John Wiley and Sons, 1967,1978
- Blauw P.W., en Pastor C., (red), Soort bij Soort, beschouwingen over ruimtelijke segregatie als maatschappelijk probleem, Van Loghum Slaterus, 1980.
- Bleich, A., Schumacher, P., e.a, Nederlandse racisme, Van Gennep Amsterdam, 1984.
- Blok, A., Antropologische Perspectieven, Coutinho, 1977.
- Bosscher, Doeko, en Waaldijk Berteke, Ambon, eer & schuld; Politiek en pressie rond de Republiek der Zuid-molukken, H & W, Weesp, 1985.
- Burgemeestre, C.F. Djohani, A. Vanwijnsberghe, De Zwarte toekomst, Jongeren & hulpverleners uit etnische groepen over de jeugdhulpverlening S U A , Amsterdam, 1987
- Campfens, H., The integration of ethno-cultural minorities: a pluralist approach The Netherlands and Canada: A comparative analysis of policy and programme., 1979.
- Cary, V., Community development as a process, University of Missouri, 1970.

- Cohen, A., *Urban Ethnicity*. Tavistock Publications, 1974.
- Cohen, R., *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*, In: *Annual Review Anthropology* 7, 1978, pp. 379-403.
- Corlett J., & G. Parry, *Anthropology and the teacher, Education for a multicultural society*. Association for the teaching of the Social Sciences, Department of Sociology, University of York, 1985.
- Deane Shirley, *Ambon: Island of Spices*, John Murray, 1979.
- Decker, Günther, *Republik Maluku Selatan*, Göttingen, 1957.
- Despres, Leo A., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, The Hague, Mouton, 1975.
- Dors, H. , e.a. *Emancipatie en identiteit, over de positie van etnische groepen*, VU Amsterdam, 1986.
- Egan, G., *Deskundig hulpverleners*, Dekker en van de Vegt, Nijmegen, 1985.
- Elias, N. en John L. Scotson, *De gevestigden en de buitenstaanders*. Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1976.
- Entzinger, H.B., *Het minderhedenbeleid*, Boom Meppel/Amsterdam, 1984.
- Entzinger H.B., Stijnen P.J.J. (red.) *Etnische Minderheden in Nederland Boom/Open Universiteit, Amsterdam, Heerlen* 1990.
- Eppink, A., *Cultuurverschillen en communicatie, problemen bij hulpverlening aan migranten in Nederland*, Samson Alphen a/d Rijn, 1981.
- Eppink, A., (red.), *Kind zijn in twee culturen, jonge Marokkaanse en Turkse kinderen in Nederland*, van Loghum Slaterus, 1981.
- Epstein, A.L., *Ethos and Identity, Three studies in ethnicity*. Tavistock publications, 1978.
- Esch, W. van, *Etnische groepen en het onderwijs*, SVO-reeks Flevodruk, 1982.
- Etnische Minderheden, *Rapport Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid*, 's-Gravenhage, 1979.
- Fahner, Chr., *Gezien of bekeken, over minderheden gesproken*. Kok Kampen, 1983.
- Ferrier, Joan M., *de Surinamers*, Coutinho, 1985.
- Firth R., *Symbols, public and private*, George Allen & Unwin Ltd., 1975.
- Freire, P., *Pedagogie van de onderdrukten*, Anthos, 1980.
- Furnham A. & Bochner S., *Culture Shock, Psychological reactions to unfamiliar environments* Methuen & Co, London, 1986.
- Geertz, C., *The Interpretation of cultures*, Basic Books inc., New York, 1973.
- Gordon Milton M., *Models of Pluralism: The New American Dilemma*. Uit: *Annals AAPSS (American Academy of Political and Social Sciences)* 454 March, 1981.
- Haurissa-Mailuhu, A., *Sadar dan Bekerdja, effecten van een intermediaire positie in het streven naar toegankelijkheid en emancipatie*, Muhabbat, Nijmegen, 1990.
- Hoogland-Mentink, H.M., *Een onderzoek naar de traumatische ervaringen in de levensloop van oudere Molukkers en naar hun psychische problemen nu*, R.U., Utrecht, 1990.
- Jong, Mart-Jan de, *Herkomst, kennis en kansen*, Swets & Zeitlinger, Lisse, 1987.
- Kloos, P. *Culturele Antropologie*, van Gorcum, Assen, 1981.
- Kloosterman, A., *Bijdragen tot een intercultureel gericht onderwijs vanuit een transculturele pedagogiek, Colleges verdieping transculturele pedagogiek*, Hedel, 1982(paper).
- Kobrin, Frances E. & Goldschneider Calvin, *The Ethnic Factor in Family Structure and Mobility*, Ballinger Publishing Company, Cambridge Mass., 1978.
- Kokhuis S., *Onderwijs in een multiculturele samenleving: beschrijving van de situatie in*

- Zweden. In: Persoon en Gemeenschap, Antwerpen, 1983.
- Kokhuis S., The theory of education in a Transcultural Perspective: some consequences for teaching. paper CESE-Conference, Würzburg, 1983.
- Koot, W. en A. Ringeling, de Antillianen, Coutinho, 1984.
- Lange, A., Gedragsverandering in gezinnen Wolters Noordhoff, Groningen, 1985
- Latumahina, A.A., Pencerangan untuk orang tua2 Maluku, djangan tunggu sampai terlambat, over voorlichting aan Molukse ouderen; een handreiking, Muhabbat, Nijmegen, 1990.
- Lunetten Moluks dorp in Nederland; CPS, Pg OOM, Hoevelaken, 1986.
- Mc Kay J., An exploratory synthesis of primordial and mobilizationist approaches to ethnic phenomena. Ethnic and Racial studies, vol. 5, nr. 4, 1982.
- Meulen, E.I., van der, Dossier Ambon 1950. De houding van Nederland ten opzichte van Ambon en de RMS. Staatsuitgeverij, 's-Gravenhage, 1981.
- Minderhedennota Ministerie van Binnenlandse Zaken. 's-Gravenhage, 1983.
- Mout, G., Maluku Muda onderweg, eigen cultuur en minderheidspositie bij een Molukse sportvereniging, dissertatie VU-Amsterdam, 1986.
- Musgrove F., Education and Anthropology, John Wiley and Sons Ltd., 1982.
- Nalbantoglu, P. De krullen van Mine, vijftien portretten van Turkse migranten jongeren, Sara, Amsterdam, 1985.
- Penninx, R., Minderheidsvorming en emancipatie, Samson, Alphen a/d Rijn, 1988.
De problematiek van de Molukse minderheid in Nederland, regeringsnota, 's Gravenhage, Staatsuitgeverij 1978.
- Renwarin W.P., Keiezen, de vergeten groep oftewel: een minderheid binnen de Molukse minderheid. Pattimura, Pattimura Special nr.5, 1983.
- Renwarin, W.P. Tea-Bel, een cultuursymbool van etnische identiteit, (over enkele bloed- en vriendschapsverbanden van de in Nederland wonende Keiezen), Pattimura, Wychen, 1984.
- Reubsat T.J.M., Surinaamse migranten in Nederland. Het beleid van de Rijksoverheid van 1965 - 1979: uitgangspunten, doelstellingen en middelen. I.T.S., Nijmegen, 1982.
- Reubsat T.J.M., J.A. Kropman, L.M. Mulier, van, Surinaamse Migranten in Nederland, De positie van Surinamers in de Nederlandse samenleving. ITS, 1982.
- Rex J., Race Relations in Sociological Theory. Weidenfeld and Nicolson, 1970.
- Rinsampessy E., De mogelijke gronden van agressie onder Molukse jongeren, Pattimura, 1975.
- Rinsampessy E., "Razzia's in Molukse wijken", in Wetenschap en Samenleving nr. 9-10, 1977.
- Rinsampessy E. en W. Rinsampessy-Jetten, Repressie en etnische minderheden. In: Repressie in Nederland. Van Gennep, Amsterdam, 1980.
- Rinsampessy E., De Molukse bevolkingsgroep als etnische groep in de Nederlandse samenleving. In: Gezien of Bekeken... Kok Kampen, 1983.
- Rinsampessy E., Leiderschap in de Molukse samenleving. In: Marilah nr. 18 P.A. de Eeckhorst, 1983.
- Rinsampessy E., (red.), Emancipatie van Molukkers in het onderwijs en het welzijnswerk, Pattimura, Wijchen, 1984.
- Rinsampessy E.P. (red.), Sombar Dalam Hidup, Waar culturele symbolen wringen in beleid en hulpverlening, Muhabbat Nijmegen, 1988.
- Rinsampessy E.P. Molukkers tussen Mantelzorg en Professionele Hulpverlening Beleids- en Werkplan 1990-1992, Muhabbat, Nijmegen 1990.
- Rist, Ray C., The Invisible children, school integration in American society, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1978.

Ross, Jennie-Keith, Social Borders: Definitions of Diversity Current Anthropology vol. 16, no. 1, 1975.

Sahetapy A. Minnestrijd voor de RMS, Veenhuizen 1980.

Schumacher, P., De Minderheden, Van Gennep, Amsterdam, 1981.

Shibutani, Tamotsu, Improvised News, a sociological study of rumor, 1965.

Srabessy, F. en N. van Wijk, "Molukkers en gemengde huwelijken" in: Migrantenstudies jrg 2, nr 3 1986 p. 23-37

Smeets, H., Lunetten, Kroniek van een failliet beleid, Lunetten -stichting, Stichting Derhalve, Vught, 1977.

Steinberg, S. The Ethnic Myth.Race,Ethnicity and Class in America, New York Atheneum, 1981.

Steylen, F., Druggebruik onder en (drug) hulpverlening aan Molukse jongeren Pattimura, Wychen, 1984.

Steylen, F.A. Wessels, Uit de schaduw, een verkennend onderzoek onder Molukkers in Amsterdam, IWM, Utrecht, 1990.

Stone, M., The education of the black child in Britain the myth of multicultural education. Fontaine Books, 1981.

Strijbosch, F. en E. Vandermeulen, "Hulpverlening onder Molukkers in Nederland", in: Migrantenstudies, jrg. 3, nr. 1, 1987, p 2-19

Strijbosch F. Voorouders in het recht van Molukkers in Nederland in: Recht der Werkelijkheid, thema nr "Recht en Magie" 1988/2.

Sue, Derald Wing, Counseling the culturally different, John Wiley & Sons, New York, 1981.

Swanborn, P G., Aspecten van sociologisch onderzoek Boom, Meppel, 1971.

Swanink, J.J (red) Werken met de organisatiecultuur, de harde gevolgen van de zachte sector (Ned.Studiecentrum) Vlaardingen, 1989.

Tomasoa, J., Soumete, L., Mailoa, T. en L. Berhitu, Nusalaut, een stukje Molukken, Amsterdam, 1981.

Trouwborst, A., Observatie, descriptie en analyse in de culturele antropologie 1981

Tuynman-Kret, M., Molukkers van huis uit, de huisvestings situatie van Molukkers in Nederland, VROM; Den Haag, 1985

Utrecht, Ernst, Ambon, Kolonisatie, dekolonisatie en neo-kolonisatie Kritiese Bibliotheek, Van Gennep, Amsterdam, 1971

Veenman J. & Jansma L.G. Molukkers in Nederland Een probleem-inventariserend onderzoek, Van Loghum Slaterus, 1981

Veenman J. De arbeidsmarktpositie van allochtonen in Nederland, in het bijzonder van Molukkers, Wolters Noordhoff, Groningen 1990.

Verkuyten, M., Zelfbeleving en identiteit van jongeren uit etnische minderheden, Gouda Quint B.V., Arnhem, 1988

Vandermeulen E. Op zoek naar de Molukse identiteit. Een exploratief onderzoek onder Molukkers in Gennep, doct scriptie, 1986

Vermeulen H., Etnische groepen en grenzen, Surinamers, Chinezen en Turken. Het Wereldvenster, Weesp, 1984

Walker, Lewis & Hunt, Chester L., Ethnic Dynamics Patterns of Intergroup Relations in various societies, The Dorsey Press, 1974

Wijk, N van, Ambon of Belanda, C O M T, Leiden, 1985

Wittermans, T, Social organization among Ambonese Refugees in Holland, Het Spinhuis, 1955/1991.

Molukse tijdschriften:

Kora-Kora
Madjalah Pattimura
Mena-Muria
Tjakalele

Madjalah GIM
Marinjo
Soeara Rajat
Toma

Andere tijdschriften:

Buitenlanders bulletin
Samenwijs

Migranten studies
Zelfbeschikking

Maleise woordenlijst en uitdrukkingen

A

adat-istiadat:

- De adat-istiadat kan beschouwd worden als het geheel van de Molukse zeden, gewoonten, rechten en plichten dat van generatie op generatie mondeling overgedragen is. Het pela en bongso-systeem zijn onderdelen van de adat-istiadat.
- Adat-istiadat wordt door veel jongeren en ouderen vaak symbolisch en als referentiekader gebruikt om op zaken als solidariteit, geen verboden te attenderen.

adat-negeri: de adat van het dorp

anak-Kompenie: inheems kind, waarvan de vader een Knil militair is

anak-Tenggara: kind van de Zuid-Oost-Molukken

B

badendang: zingen en dansen bij een Molukse bruiloft, waarbij men om de beurt een pantun (couplet op rijm) zingt.

baileo: dorpshuis, de plaats waar de saniri negeri (dorpsbestuur vergadert en waar allerlei adat-rituelen plaatsvinden)

bajar harta betekent letterlijk: het betalen van de schat; het bezit. De bruidsgeschenken moeten worden gezien als een verplichting die de familie van de bruidegom heeft tegenover de familie van de bruid

bakar saté: het roosteren van saté

Balai Pusat: een Molukse organisatie, die naar het behoud en de versterking van de Molukse cultuur streeft

bangsa: een volk

bapa nasehat: letterlijk de vader die de preken geeft vrij vertaald: adviseur, of degene, die adviezen geeft

Belanda: Nederlander, Nederland

berkat: zegen, zegening

bikin-bikin: magie, iemand kwaad doen door middel van zwarte kunst

bongso: letterlijk: de jongste. Bongso wordt ook gebruikt om iemand aan te spreken, die deel uit maakt van het bongsoverbond. Hoetoemoeri, Siri Siri en Tamilou hebben een bongso-relatie met elkaar.

BPRMS: Badan Persatuan Rajat Maluku Selatan;

De eenheidsorganisatie van het volk van de Zuid-Molukken.

bung: aanspreektitel voor een oudere broer, omdat die ouder is dan de spreker zelf

C

C.A.Z.: Commissariaat Ambonezen Zorg

Ceramees: een bewoner van het eiland Ceram, een eiland in de Molukken

D

dengar-dengaran: gehoorzamen; een gehoorzaam kind

dusun: inheemse gronden

djam karet: letterlijk: uur van rubber

vrij vertaald: elastische tijd: Limburgs kwartiertje

djandji: belofte

djuru bitjara: woordvoerder

E

exogaam: de leden van dezelfde mata rumah mogen niet met elkaar trouwen

F

Front Siwa Lima: een onderdeel van de beweging van kolonel I.J.

Tamaëla, tegenpresident van de R.M.S. regering in ballingschap van de RMS, geleid door mevr. Sahuleka

G

gerakan: beweging

Gerakan Pattimura; een progressieve Molukse jongeren- (studenten) beweging in de jaren '70; genoemd naar de verzetstrijder Pathimura

Geredja Indjili Maluku (G.I.M.): Moluks Evangelische Kerk.

Geredja Protestan Maluku Tenggara (G.P.M.T.) Protestantse Kerk van de Zuidoost-Molukken.

H

harta kawin: bruidsgeschenk

I

imam: hoofd van een moskee, voorganger van het rituele gebed bij de islamieten

K

kataredji: quadrille

katong orang Kaibobo: wij komen uit Kaibobo

kawin minta of masuk minta: huwelijk op aanzoek

kehormatan: respect

kepala adat: adathoofd

kumpulan: een kumpulan in Nederland is een vereniging van Molukkers gebaseerd op de mythologische verwantschap van onder andere bongso's en pela's. Een kumpulan is opgericht met het doel elkaar in voorspoed (w.o. een bruiloft) of in tegenspoed (w.o. het overlijden van iemand) te ondersteunen.

L

lumper: met folie omgeven kleefrijst met gehakt en groente

M

Madjalah Geredja: het blad van de Moluks Evangelische Kerk

Madjalah Pattimura: het tijdschrift van de Molukse beweging Pattimura 1972 - 1984

Madjelis Geredja: kerkraadslid

makan: eten

malu: verlegen

malu hati: een mengeling van bescheidenheid, verlegenheid en soms schaamte

Maluku: de Molukken, het land, dat de Molukkers opeisen voor hun onafhankelijkheidsstreven

Marinjo:

- boodschapper
- het maandblad, dat door het Inspraakorgaan Welzijn Molukkers wordt uitgegeven

mata rumah: letterlijk: het oog van het huis, allen die een gemeenschappelijke voorvader hebben vormen samen een mata-rumah.

medja makan: eettafel

het begrip medja makan heeft symbolisch een diepere betekenis, het is vaak de plaats, waar naast gegeten ook een aantal zaken, kwesties worden besproken.

Melaju Ambon: het Maleis zoals dat door Ambonnezen wordt gesproken

Melaju Sini: het Maleis, dat hier door vooral Molukse jongeren in Nederland gesproken wordt, een mengeling van Maleise en Nederlandse woorden met soms het inslikken van bepaalde lettergrepen van een woord

menari lenso: zakdoekendans

menghormati medja makan: respect hebben voor alles, dat op tafel staat

minta ampun: vergeving vragen

minta: verzoeken, vragen

minum: drinken

Minum darah: letterlijk: bloeddrinken; symbolisch: een eed afleggen

Missie Militair:

- de militaire missie
- de militaire missie onder aanvoering van wijlen kolonel I.J. Tamaela

Muhabbat (Muhabet): (naasten)liefde

- vanuit de kerk georganiseerde samenwerking om de werkzaamheden en de kosten van overlijdensgebeurtenissen gemeenschappelijk te dragen
- Landelijk Molukse instelling ten behoeve van het diaconaal-maatschappelijk werk onder Molukkers in Nederland

N

natzar: offer

negeri: negorij, dorp

Noodgemeente Geredja Protestan Maluku di Belanda: Noodgemeente van de Moluks Proterstantse Kerk.

Nunusaku: heilige berg voor de Molukkers op Ceram

O

orang tua: oudere

orang tua²: ouderen

P

pakaian ganti: de kleding die je aantrekt nadat je je bruidsjurk uitgedaan hebt

pangkat sisi: degene die belijdenis heeft gedaan

pantun: gedicht op rijm, meestal bestaande uit vier regels, dat gezongen wordt

papeda: uit sago-meel of aardappelmeel gemaakte geleachtige pap, die wordt gemengd met een visgerecht "tjolo-tjolo" of pinang kuning

pasar Maleis: letterlijk: Maleis op de markt

patrilineaair: verwantschapsrelaties worden bepaald door de afstamming langs de mannelijke lijn

patrilokaal: dit betekent dat de jonggehuwden zich bij de ouders van de man vestigen

pela: Een systeem van verwantschapsrelaties in de Centrale Molukken gebaseerd op vriendschapsbanden, stamverwantschappen of een eed van bloedbroederschap

pela gandung: verwijst naar één gemeenschappelijke voorouder of gynealogische bonden. Het heeft dezelfde waarde als pela tuni

pela lempat sirih: letterlijk plaats van sirih. Deze pela is gebaseerd op wederzijdse ondersteuning en is minder streng

pela tuni, ook wel asli: verwijst naar een gesloten overeenkomst tussen een aantal voorouders, vaak gesymboliseerd door een eed van bloedbroederschap (minum darah = letterlijk het drinken van bloed)

pemuda: jongeren

Pemuda Masjarakat:

- jongeren van het volk
- de jongerenorganisatie van de Badan Persatuan

pendeta: Molukse predikant

penghentar djemaat: Molukse predikant, letterlijk: de leider van de kerkelijke gemeente

penghianat bangsa: landverrader

pinang kuning: geel visgerecht

piring: bord

R

rasa sendiri: je moet het zelf maar ervaren

Republik Maluku Selatan: Republiek der Zuid-Molukken

rumah tangga: het gezin

rumah tua: letterlijk: het oude huis. Het oorspronkelijke huis van de familie in het dorp

S

saniri negeri: dorpsbestuur

satu kampung: van dezelfde negorij, hetzelfde dorp

saudara bersaudara:

- aanspreekvorm van de aanwezigen tijdens een bijeenkomst of een bepaalde plechtigheid
- de uitdrukking symboliseert een vorm van verbroedering in de brede zin van het woord
- broers en zusters, neven en nichten, pela's en bongso's vormen samen ook een eenheid van saudara bersaudara

se seng boleh bitjara begitu: je kunt niet op die manier praten

sombar dalam hidup: letterlijk: schaduw in je leven, in de betekenis van steun in je leven

Stichting Tjandu: de landelijke Molukse instelling ten behoeve van de drugshulpverlening

Suara Maluku: de Molukse stem; de naam van een radioprogramma voor en door Molukkers

sumpah djandjian: eedgelofte

T

tempat garam: zout en peper stelletje; symbolisch heeft het de betekenis van respect hebben voor alles dat op tafel ligt; de zegeningen die door de natuur gegeven worden.

tempat sirih: een doos met ingrediënten om de sirih-pruim klaar te maken.

teun: de adat naam van de gemeenschappelijke voorouder

tjandu: opium, heroïne, in de Molukse situatie gebruikt als verzamelnaam voor drugs

tjengkeh:

- kruidnagel
- een blad, dat door Molukse jongeren werd uitgegeven.

tuan tanah: de heer van het land; een titel

Tuhan Allah: God

U

usi:

- aanspreektitel van een vrouwelijk persoon, die ouder is dan jezelf
- zuster

Curriculum Vitae

Elias Rinsampessy is geboren op 1 mei 1947 in Koepang op het eiland Timor in Indonesië. Afkomstig van een Molukse vader en een Timorese moeder.

In 1951 is hij met zijn vader en moeder en de ruim 12000 Molukse ex-K.N.I.L. militairen en hun gezinnen naar Nederland gekomen. Hij groeide op in het woonoord/kamp Schattenberg bij Westerbork. In Schattenberg bezocht hij de lagere school. 'De school met den Bijbel' onder leiding van wijlen dhr. Th. O. Kuhuwael, de eerste Molukker die serieus probeerde op te komen voor het belang van het Molukse kind in het onderwijs.

Na de lagere school bezocht hij de Christelijke MULO in Beilen en het Menso Alting Lyceum in Hoogeveen.

Hij ging Antropologie studeren aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Zijn bekendste publicatie tot nu toe is het in 1975 verschenen boek: 'De mogelijke gronden van agressie onder Molukse jongeren'. Andere publicaties onder zijn redactie zijn 'Emancipatie van Molukkers in het onderwijs en het welzijnswerk' (1984) en 'Sombar Dalam Hidup', met de ondertitel: 'Waar culturele symbolen wringen in beleid en hulpverlening'. (1988)

Momenteel is hij als directeur verbonden aan MUHABBAT, de landelijke instelling voor het diaconaal-maatschappelijk werk onder Molukkers en is hij Ombudsman Etnische groepen van de Gemeente Nijmegen.

Inleiding

Hoewel men niet nauwkeurig weet hoeveel Molukkers op dit ogenblik in Nederland wonen wordt het aantal Molukkers geschat op 42000 (Penninx R. 1988, 218). Een belangrijke deel (56,1%) van de Molukkers woont nog in de voor Molukkers gebouwde wijken, 10,6% is gehuisvest in bepaalde clusters en 33,3% woont verspreid tussen de Nederlandse bevolking (Tuynman-Kret M. 1985, 99).

De Molukse gemeenschap woont en leeft nu meer dan veertig jaar in Nederland. Momenteel zijn er vier generaties Molukkers in Nederland. Er is sprake van een duidelijke toename van biculturele - beter interculturele - relaties. Veel Molukkers trouwen of wonen samen met Nederlandse partners. Veel Molukse kinderen spreken zowel Nederlands als Maleis. Veel Molukse ouders voeden hun kinderen op een meer Nederlandse manier op. Ook de hele sociale omgeving van Molukkers wordt voor een zeer belangrijk deel bepaald door de Nederlandse omgeving.

Doel en probleemstelling

In deze studie is getracht inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling van een etnische identiteit onder de in Nederland wonende Molukkers. In samenhang met de doelstelling van deze studie is gepoogd een antwoord te geven op de volgende vragen:

- 1 Hoe ervaren en interpreteren leden van de Molukse gemeenschap hun komst naar Nederland en op welke wijze ondergaan zij hun verblijf in Nederland.
- 2 Welke veranderingsprocessen voltrekken zich bij een toenemende participatie van Molukkers in de Nederlandse samenleving.
- 3 Welke verschillen bestaan er in de wijze waarop en de mate waarin Molukkers zichzelf definiëren als 'Molukkers'.
- 4 Hoe presenteren zij zich naar de overheid, de politiek en in het bijzonder naar de omringende samenleving. Welke houdingen ten aanzien van hun huidige en toekomstige positie vloeien daaruit voort.

Bij de beschrijving van de verschillende ontwikkelingen en verschuivingen betreffende de etnische identiteit heb ik mij laten inspireren door de

benaderingswijze van Fredrik Barth. Een aantal aspecten van zijn benaderingswijze spreken mij hierbij aan. Allereerst zijn opvatting dat etnische identiteit dynamisch opgevat dient te worden en dat etnische grenzen geplaatst moeten worden in de situationele kontekst waarin een groep zich bevindt. Van belang hierbij is, dat hij stelt dat in de interactie tussen etnische groepen onderling en met hun omgeving de etnische identiteiten worden gevormd. Belangrijk tenslotte is zijn constatering dat etniciteit moet worden opgevat als het resultaat van een proces van groepsidentificatie en groepsdifferentiatie, die enerzijds gekenmerkt worden door objectieve factoren zoals een gemeenschappelijk historisch verleden, ras, culturele achtergrond, taal, religie, anderzijds door subjectieve factoren van groeps-categorisering, die zowel door leden van de groep gehanteerd worden om de eigen groep te onderscheiden van andere groepen als door leden van andere groepen om de desbetreffende groep te identificeren als een afzonderlijke groep.

The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses. (Barth. F. 1969, 14,15).

Fredrik Barth beschreef etnische categorieën als:

Organisational vessels that may be given varying amounts and forms of content in different sociocultural systems. (Barth. F. 1969, 14,15).

De gedachte, die hieraan ten grondslag ligt is dat de culturele inhoud van een groep aan verandering onderhevig is, en dat de 'ethnic boundary' bepalend is voor de continuïteit van de etnische groep. De etnische grens, zegt Barth, wordt bepaald door een subjectieve groeps-identificatie. De groep laat zich in haar interactie en communicatie binnen de eigen groep en met anderen leiden door de zgn. 'ethnic labels'. Deze 'ethnic labels' worden door zowel leden van de groep gehanteerd om de eigen groep te categoriseren als door leden van andere groepen om de betreffende groep te identificeren als een te onderscheiden categorie. De symbolische vergelijking van grenzen met 'organisational vessels' geeft aan, dat Barth toch te statisch denkt over de betekenis van grenzen. Zij zijn in Barth's benadering te absoluut. Wat ik mij afvraag is of etnische grenzen altijd duidelijk aan te geven zijn. Toch zijn de ideeën van Barth bruikbaar voor de situatie van de Molukkers. Nog afgezien of de etnische grenzen objectief gezien altijd duidelijk aan te geven zijn, neemt dit niet weg dat juist in de beleavingswereld van veel Molukkers -bijvoorbeeld het onderscheid tussen Molukkers en Nederlanders- deze etnische grenzen altijd aanwezig zijn. In dit verband wordt vooral verwezen naar het geheel van normen en waarden en de verwantschapsrelaties, die bij iedere interactie een rol speelt (bv.

adat-istiadat; pelaverbonden). Van Molukkers wordt wel gezegd dat zij door hun verwantschapsrelaties onderling contacten onderhouden en een hechte gemeenschap vormen en daardoor een duidelijke groep vormen tegenover de omringende samenleving. In dit opzicht kan de relatie met de term 'vessel' en 'boundary' gelegd worden.

Een andere auteur, die mij in deze studie heeft geïnspireerd is Abner Cohen. Cohen heeft getracht het begrip symbool van toepassing te doen zijn op etnische groepen. Volgens Cohen vormt etniciteit een belangrijk onderdeel in een reeks van symbolische strategieën teneinde een aantal basisdoelen van etnische groepen te bereiken.

Ethnicity is the result of intensive struggle between groups over new strategic positions of power within the structure of the new state, places of employment, taxation funds for development, education, political positions and so on. As a result of these intensified struggle many ethnic groups mobilise their forces and search for ways in which they can organise themselves politically so as to conduct their struggle effectively. In the processes of this mobilisation a new emphasis is placed on parts of their traditional culture and this gives the impression that there is here a return to tribal tradition and to tribal separatism when in fact 'tribalism' or ethnicity, in the contemporary situation is one type of political grouping within the framework of the new state. (Cohen, 1974, 96, 97).

Verwantschapsrelaties en andere symbolen vanuit de culturele identiteit gelden als belangrijke mechanismen om de betreffende etnische groep te onderscheiden van andere, met het doel op deze wijze collectieve belangen te realiseren. In deze context zijn twee interpretaties van het begrip symbool van belang.

1 De culturele en historische betekenis van het begrip symbool

Meegebrachte culturele symbolen zoals een gemeenschappelijk historisch verleden, taal, adat-istiadat en het vrijheidsideaal en de religie hebben een symbolische betekenis voor grote groepen Molukkers.

2 De sociaal-maatschappelijke en politieke betekenis van het begrip symbool

De sociaal-maatschappelijke en politieke positie van de Molukkers in de Nederlandse samenleving kan ertoe leiden dat Molukse leiders juist deze positie hanteren als symbool en als referentiekader om strategieën te ontwikkelen teneinde hun eigen positie en die van veel Molukkers te

verbeteren. Het hanteren van etniciteit als een louter politiek verschijnsel houdt tegelijkertijd een beperking in, evenals de interpretatie van etniciteit louter en alleen in termen van cultuur of etnisch bewustzijn. Het etnisch bewustzijn hangt ook in belangrijke mate samen met aspecten van affectiviteit, emotionaliteit, geborgenheid en warmte. Terwijl Barth vooral de nadruk legt op de markering van de etnische identiteit middels interactie, legt Cohen vooral het accent op het gebruik van de traditionele cultuur als instrument van politieke organisatie.

In deze studie wordt de ontwikkeling van een etnische identiteit geplaatst in processen van cultuurverandering, waarbij de geografische mobiliteit en de enculturatie van cultuursymbolen belangrijke indicatoren zijn. De operationalisatie van het begrip etnische identiteit vindt hier vooral plaats via een studie van gezins- en familieverbanden en van Molukse organisaties.

Afgrenzing en profilering

Met Barth (1969) ben ik het eens dat etnische groepen ernaar zullen streven hun identiteit ten opzichte van andere etnische groepen te profileren. Dit streven naar 'distinctiveness' komt in het geval van de Molukse groep onder meer tot uitdrukking in de waarden en normen rondom het huwelijk, gezin en uitgebreide familie. In dezelfde lijn kan men stellen dat, waar er een streven zal zijn de Molukse identiteit ten opzichte van andere identiteiten te profileren, er ook een tendens zal bestaan om zich ten opzichte van andere etnische groepen af te grenzen. Er zullen met andere woorden in de opvattingen van de Molukkers criteria en maatstaven zijn, waaraan Molukkers dienen te voldoen, willen zij zichzelf Molukkers mogen noemen. Aangenomen mag worden dat de criteria voor de profilering en voor de afgrenzing elkaar ten dele zullen overlappen. In hoeverre dit werkelijk het geval is zal empirisch moeten blijken. Met de stelling dat de Molukse identiteit zich met name profileert in aspecten van het gezins- en familieleven, wil ik niet uitsluiten dat ook andere gebieden van het Molukse leven, bijvoorbeeld de kerk, de politieke belangenorganisaties, het Moluks welzijnswerk e.d., tot deze identiteitsbeleving en profilering kunnen bijdragen. Profilering van de eigen etnische identiteit en het vaststellen van de grenzen zijn waarschijnlijk voor een groep onvoldoende om als actuele, sociale en sociaal psychologische realiteit te kunnen overleven. De profilering maakt de eigen groep weliswaar zichtbaar in het maatschappelijk, sociaal-psychologisch en cultureel-antropologisch veld voor zowel de in- als de outgroup. Het vaststellen van de grenzen van de groep vormt uiteraard wel een voorwaarde voor het kunnen uitoefenen van sociale controle over het gedrag van de ingroupleden. Maar het zal duidelijk zijn dat men hiermee de belangen van de ingroup en haar leden ten opzichte van de outgroup nog niet heeft veilig gesteld. Voor dit laatste is het noodzakelijk dat binnen een groep en subgroepen secundaire sociale systemen ontstaan,

waarbinnen strategieën worden ontwikkeld met behulp waarvan men de machtsorganen van de omliggende maatschappij benadert. Het zijn vermoedelijk ook deze systemen die voor de Molukse leden de sociale toekomst van de Molukse groep zowel binnen de context van de Nederlandse staat als binnen bredere contexten zullen willen vertalen.

Het 'traditionele' gezinstype

Aan de hand van een beschrijving van veranderingsprocessen binnen het traditionele gezinstype is getracht inzicht te verkrijgen in de ontwikkeling van een etnische identiteit in Molukse gezinssituaties.

Met het 'traditionele' gezinstype worden vooral bedoeld de gezinnen van de 'eerste generatie' Molukkers die in 1951 in Nederland zijn aangekomen. Kenmerkend voor dit gezinstype is dat zowel de vader als de moeder vaak de meegebrachte cultuursymbolen vanuit de negorij 'kampong' in hun traditionele vorm nog hebben beleefd en ervaren. Dit betekent dat men de traditionele regels vanuit de adat-istiadat nog kent uit eigen ervaring waardoor deze nog heel duidelijk tot hun verbeelding spreken. Een ander kenmerk van dit gezinstype is dat juist hierin het enculturatieproces van de traditionele en meegebrachte cultuursymbolen naar de 'tweede generatie' Molukkers heeft plaatsgevonden. Mede dankzij dit enculturatieproces kan men in de Molukse gemeenschap spreken van de ontwikkeling van een eigen Molukse etnische en culturele identiteit in de Nederlandse samenleving. Dit gezinstype is geworteld in de woonoordsituatie waar de Molukkers jarenlang hebben gewoond met weinig contacten met de Nederlandse samenleving, laat staan een daadwerkelijke participatie in de samenleving. Niet onbelangrijk is ook dat juist vanuit dit 'traditionele' gezinstype de eigen instituties zoals 'kumpulans' (negorij-organisaties), de politieke belangenorganisaties, de kerkelijke organisaties zijn gevormd, die een belangrijke basis vormen voor opvang en begeleiding van de jeugd.

In de beschrijving van het 'traditionele' gezinstype is weergegeven welke opvattingen de eerste generatie heeft ten aanzien van het opvoeden van kinderen, de betekenis van de familie en traditionele culturele waarden, normen en omgangsvormen zoals rituelen, maar ook van pela- en bongso-relaties. Ook de vraag hoe men kijkt naar de betekenis van de kerk en de toekomst van de Molukse gemeenschap komt hier aan de orde. In het verlengde hiervan is beschreven hoe het met de kinderen van deze eerste generatie is gegaan en hoe zij hun kinderen opvoeden en hoe deze ouders onder meer aankijken tegen aspecten van opvoeding en de profilering van de eigen etnische identiteit.

Etniciteit en etnische identiteit in Molukse organisaties

De betekenis van etniciteit en etnische identiteit in Molukse organisaties hangt nauw samen met interne- en externe ontwikkelingen in de Molukse gemeenschap.

Kerk en samenleving

De overgrote meerderheid van de in Nederland wonende Molukkers is protestant (92%). Het merendeel is afkomstig uit de centraal-Molukken (Ambon en de Leasa-eilanden). Circa 5% van de Molukkers is katholiek, afkomstig van de Kei- en Tanimbareilanden. Het overige deel van de Molukkers (3%) wordt gevormd door de Islamieten. De kerk is voor de Molukse gemeenschap nog van wezenlijk belang. De betekenis van de kerk uit zich ondermeer in de rol van de dominee en de kerkelijke organisaties bij doop en begrafenisplechtigheden.

Lange tijd was de dominee naast predikant ook maatschappelijk werker en bemiddelde hij in allerlei conflictsituaties. Geleidelijk aan treden er ook veranderingsprocessen op binnen de kerk, waaronder het tweetalig gebruik van de preken met het doel het Evangelie dichter bij de jeugd te brengen.

De Molukse kerk in Nederland is in beweging. Duidelijk is dat de Molukse kerk met vallen en opstaan probeert enerzijds een vluchtheuvel te zijn, maar tegelijkertijd probeert zij ook richting te geven aan het leven van vele duizenden Molukkers. De positie van de Molukse kerk in Nederland kan echter niet los gezien worden van de sociaal-maatschappelijke en de culturele context van de Molukkers in de Nederlandse maatschappij. Tegen deze achtergrond vragen een aantal zaken duidelijk de aandacht van de kerk en in het bijzonder de visie en de houding van de kerk. Enkele zaken, die aan de kerken, in het bijzonder de dominee's en de kerkraadsleden worden voorgelegd zijn voorbeeld: 'Hoe de kerk omgaat met het verschijnsel samenwonen, abortus, echtscheiding, homofilie, druggebruik en spanningsvelden tussen geloof en magie.'

Adat-istiadat; pela- en bongso'schappen en mata-rumah's

Geplaatst in een voor hen totaal vreemde omgeving begonnen de Molukkers zich te heroriënteren op de cultuurelementen, die zij meegenomen hadden. Hierin vervullen de 'kumpulan's' een essentiële rol. Kumpulan verwijst deels naar de term vereniging, deels verwijst het naar verwantschapsgroepen, gebaseerd op het pela systeem. Centraal bij de 'kumpulan's' zijn de verschillende mogelijkheden tot hulpverlening.

Het traditionele cultuurpatroon van de Molukse gemeenschap is gebaseerd op verwantschapsgroepen, ook wel genoemd de adat van de 'mata-rumah's', en de adat van de dorpen, 'adat negeri's'.

De familieband onder Molukkers is nog erg sterk. Wanneer Molukkers tegenover 'buitenstaanders' over 'familie' spreken kan dit verschillende interpretaties en inhouden hebben. De kleinste leefeenheid is de 'rumah-tangga'. Die kan vergeleken worden met het westerse 'gezin', meestal vader, moeder en kinderen. De 'rumah-tangga' (gezin) maakt deel uit van een familie. Verschillende families bij elkaar vormen een grote familie. Hier ontstaan uiteenlopende interpretaties.

Is een gezin 'rumah-tangga' dat deel uitmaakt van een familie een 'mata-

rumah' of vormen verschillende families bij elkaar een 'mata-rumah'? In mijn onderzoek constateer ik dat de term 'mata-rumah' in beide situaties door Molukkers wordt gebruik. In de praktijk van het werk neem ik waar dat bij conflictsituaties of bij directe hulpverlening beide betekenissen worden gehanteerd.

Belangrijk is dat aan de 'mata-rumah' (clangedachte) onder Molukkers nog veel waarde wordt gehecht. De Molukkers in Nederland zijn vooral georganiseerd in patrilineaire clans.

Het sociale leven van de Molukkers wordt deels beheerst door de adat van de negeri (dorp). De controle op het naleven van de wetten wordt behalve aan het dorpsbestuur 'saniri negeri' en het adathoofd, 'kepala adat', ook toegekend aan het bovennatuurlijke krachten.

Volgens Cooley F. (1962) kan adat op twee manieren gehanteerd worden:

It may be used in very general way to refer to those vestiges of indigenous religion, which are still found very widely throughout the region, more specifically the attitudes, rites and observances connected with belief in spirits of the dead ancestors, in supernatural powers connected with particular places, objects etc...

De tweede betekenis van adat formuleerde hij als volgt: '*Adat is the customary usage which has been handed down from the ancestor.*'

Adat-istiadat verwijst enerzijds naar de oorspronkelijke religie, waarin zijn opgenomen de houdingen, riten en opvattingen, die verband houden met de geesten van de voorouders, en bovennatuurlijke krachten die worden toegekend aan bepaalde plaatsen en voorwerpen. Anderzijds refereert het naar het in acht nemen van gebruiken en gewoonten die van geslacht tot geslacht mondeling worden overgedragen. Het respecteren van de adat-regels betekent voor de gemeenschap veiligheid en voorspoed, het niet naleven echter betekent dat men risico loopt gestraft te worden.

Onder de Molukkers in Nederland bestaan verschillende interpretaties van het woord 'adat' of 'adat-istiadat'. Voor veel Molukkers hangt het nauw samen met cultuur, tradities of gewoonten zonder dat zij er een nadere concretisering of invulling aan kunnen of willen geven. Anderen verwijzen naar pela-verbonden, naar respect tegenover ouderen of naar onderling hulpbetoon.

Als belangrijk fundament van de adat-istiadat moet in deze context de pela- en bongso-relaties genoemd worden. Pelaschappen zijn broeder- of bondgenootschappen tussen de bevolking van twee of meer inheemse dorpen. Pelaschappen worden meestal toegeschreven aan gebeurtenissen, vastgelegd in mythische verhalen en resulterend uit door voorouders gedane plechtige beloften, 'sumpah djandjian', die van geslacht tot geslacht gerespecteerd

dienen te worden. Het is een netwerk van relaties waaraan belangrijke functies worden toegekend. Gezien het ontstaan van deze relaties in de voor-christelijke tijd, zijn pelaschappen niet gebonden aan een bepaalde godsdienst.

In hoeverre pelarelaties van een vrouw, die gebaseerd zijn op haar 'matarumah', voor haar kinderen blijven bestaan wordt niet door alle Molukkers eenduidig ervaren. Het alleen voortbestaan van pelarelaties in mannelijk lijn wordt door een aantal Molukkers onderschreven. Gezien het partrilineair en patrilookaal karakter van de adat lijkt dit aannemelijk, hetgeen ook door met name Cooley bevestigd wordt. Een groot deel van de Molukkers in Nederland hanteert de norm dat pelarelaties voor zover bekend, zowel in mannelijke als in vrouwelijke lijn gerespecteerd dienen te worden.

Politieke belangen en jongeren organisaties

Naast de religieuze en de traditionele verwantschapsorganisaties zijn binnen de Molukse gemeenschap Molukse politieke belangen- en jongeren organisaties ontstaan, die zich concentreren op de ex-KNIL positie, het vrijheidsideaal van de RMS en de terugkeer ideologie. Ook hier hebben in de loop der jaren verschuivingen in visies en houdingen plaatsgevonden. Van een terugkeer naar een vrije Republiek der Zuidmolukken (RMS) tot een permanent verblijf en integratie in de Nederlandse samenleving.

Een betrekkelijk nieuws sociaal verschijnsel zijn de Molukse welzijns-organisaties, variërend van de instellingen van sociaal-cultureel werk tot aan een adviesorgaan zoals het Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers, een adviesorgaan van de minister van WVC. Ook de drugshulpverlening en het Moluks diaconaal-maatschappelijk werk hebben in de afgelopen jaren vorm en inhoud gekregen. Een van de problemen voor de overheid in de huidige situatie is de integratie en participatie van ondermeer Molukkers te bevorderen in de algemene Nederlandse voorzieningen. Molukse organisaties zoals Muhabbat willen hierin een intermediaire en een schakelfunctie vervullen.

Geleidelijk aan hebben naast de traditionele Molukse vrouwenorganisaties ook nieuwe Molukse vrouwenorganisaties zich gemeld. De Gerakan Wanita² Pattimura en de Kelompok proberen ieder op eigen wijze inhoud en vorm te geven aan het emancipatieproces van Molukse vrouwen.

Molukse intellectuelen hebben deels een marginale functie, deels spelen zij een centrale rol bij de koersbepaling van het denken en handelen van Molukkers. In hoeverre Molukse intellectuelen een voorhoederol vervullen binnen de Molukse gemeenschap is een aspect dat door de verschillende groepen op uiteenlopende manieren wordt geïnterpreteerd.

Molukse identiteit in processen van cultuurverandering

Ondanks de veranderingsprocessen binnen de Molukse gemeenschap valt in grote lijnen op te merken dat tot aan de derde en vierde generatie

Molukkers de verwantschapsrelaties in de traditionele betekenis nog van belang zijn. Afhankelijk van de verschillende opvoedingssituaties en geografische situaties kan er een onderscheid worden gemaakt in families, die het Molukse verwantschapssysteem in traditionele zin nog hanteren en families, waarbij deze normen en waarden enigszins aan het vervagen zijn. Concreter gesteld: binnen één familie en zelfs binnen één gezin zijn er kinderen, die meer de nadruk leggen op de traditionele manier van opvoeden en kinderen die zich meer oriënteren op de Nederlandse samenleving.

Interessant hierbij is de vraag of en op welke wijze het Molukse gezins- en familielevens als primaire instituties:

- a een rol kunnen spelen als instrumenten ten behoeve van de Molukse leefwijze.
- b als middelen kunnen fungeren tot profilering van de Molukse identiteit.
- c onderdelen kunnen bijdragen ter bepaling van de Molukse identiteit.
- d bouwstenen kunnen aandragen voor de fundering van secundaire instituties.

'Keluarga model'

Bij de analyse hiervan zou ik willen uitgaan van twee gezins- en/of familie modellen.

Het eerste model zou ik willen noemen het 'Keluarga-model', waarmee ik vooral bedoel het gezins- of familiemodel gebaseerd op vader, moeder en kinderen. Eigenlijk een meer westers-gezinsmodel, met deze uitzondering dat het 'Keluarga-model' inhoudelijk een aantal specifieke Molukse cultuurelementen in zich opneemt, die zeer bruikbaar zijn in deze moderne samenleving. Hierbij kan worden gedacht aan symbolische begrippen zoals: persekutuan' (één zijn, solidariserend), 'kehormatan'(respect), reciprociteit,'persaudaraan' (verbroedering). In het 'Keluarga' model moeten ook een aantal algemene Molukse collectiviteitselementen opgenomen worden zoals 'hidup kebangsaan'; 'Muhabbat'; 'masohi' etc...

'Saudara Bersaudara model'

Het tweede model zou ik willen noemen het 'Saudara Bersaudara' model, dat vooral tot uitdrukking wordt gebracht op meso en macroniveau en eveneens in het traditionele verwantschapssysteem is ingebed.

Hierin zijn onderdelen van het pelassysteem van belang en de nadruk ligt op het reciprociteitsbeginsel en de bredere verwantschapsbanden.

Het 'Keluarga' model is van belang, omdat valt waar te nemen dat het Molukse gezins- en familielevens zich veel meer oriënteert op het eigen gezin dan op bredere verbanden van pela's en saudara's.

Het 'Saudara Bersaudara' model is van belang omdat zowel vanuit de

gezinnen als vanuit de grotere familieverbanden gericht gewerkt moet worden aan de invulling van de Molukse identiteit. Juist een integratie van beide modellen in de huidige situationele context kan ertoe bijdragen dat een concretisering van de nieuwe Molukse identiteit vorm krijgt en kan voorkomen dat de Molukse identiteit aan assimilatie wordt blootgesteld.

Etnische identiteit in processen van cultuurverandering impliceert in wezen het trachten en synthese te scheppen tussen de traditioneel meegebrachte cultuursymbolen en het verwerven van nieuwe symbolen, zodanig dat de etnische groep voldoende houvast heeft om leden van de groep, als groep in haar totaliteit, te mobiliseren zodat zij als etnische groep in deze samenleving blijft bestaan. Aan de synthese kan worden gewerkt, indien een aantal instrumenten nader worden uitgewerkt.

Allereerst zal een hoge organisatiegraad ertoe bijdragen dat de groep in haar totaliteit weerbaarder wordt. Dit kan echter niet zonder duidelijke affiniteit met culturele symbolen die relevant zijn voor de ziel, het hart van de etnische groep. Traditionele symbolen, eigen aan de etnische groep moeten niet alleen geherwaardeerd worden, maar een functionele betekenis krijgen voor de leden van de groep. Verwantschapsrelaties zijn van essentieel belang voor de Molukse cultuur. Ook de taal zal een zeer centrale rol moeten spelen in de opvoeding. Het maleis, respectievelijk indonesisch zal door de leden gesproken moeten worden, wil dit aanknopingspunten bieden voor leden van de groep. Tegelijkertijd zal het Nederlands als maatschappelijke taal beheerst moeten worden, wil dit een mobiliserende factor zijn voor de participatie in de Nederlandse samenleving.

Tenslotte zullen Molukse leiders en organisaties moeten onderkennen dat binnen de Molukse gemeenschap niet alleen sprake is van verschuivingen en veranderingen in visies, maar dat er geleidelijk aan ook sprake zal zijn van gedifferentieerde posities. Dit moet ertoe leiden dat er sprake zal zijn van een zorgvuldige en verantwoorde maatschappelijke transformatie om de gemeenschappelijke doelen te realiseren en de Molukse identiteit te ontwikkelen en te versterken.

Summary

Saudara Bersaudara

Moluccan identity in processes of cultural change

Introduction

Although it is not known exactly how many Moluccans are living in the Netherlands at this moment, the number is estimated at 42.000 (Penninx R.1988,218). An important part (56,1%) of the Moluccans are still living in districts built for Moluccans, 10,6% have found accommodation in certain clusters and 33,3% are living scattered among the Dutch population (Tuynman Kret M. 1985,99). The Moluccan community has lived in the Netherlands for more than forty years now. At the moment there are four generations of Moluccans in the Netherlands. We may speak of a marked increase of bicultural - or rather intercultural - relations. A lot of Moluccans are getting married to or are living with Dutch partners. A lot of Moluccan children are speaking both Dutch and Malay, and many Moluccan parents bring up their children in a more Dutch-oriented manner. The entire social environment of Moluccans, too is to a very significant degree being determined by the Dutch environment.

Aim and definition of problems:

In this study I have tried to gain an insight into the development of an ethnic identity among Moluccans living in the Netherlands. In this study I have tried to provide an answer to the following questions:

- 1 How do members of the Moluccan community experience and interpret their coming to the Netherlands and in what way do they experience their stay .
- 2 What processes of change are taking place with an increasing participation of Moluccans in Dutch society.
- 3 How, and to what extent do the Moluccans define themselves as 'Moluccans' .
- 4 What position do they assume towards the government, politics and especially towards the surrounding society.
What are the attitudes with regard to their present and future position.

In the description of the various developments and shifts with regard to the ethnic identity one source of inspiration for me was the approach of Fredrik

Barth. A number of aspects of his approach have a special appeal for me. First of all his view that ethnic identity ought to be interpreted dynamically and that ethnic boundaries ought to be put within the situational context in which a group finds itself. Important in this respect is the fact that he states that the ethnic identities are given shape in the interaction between ethnic groups among themselves and with their environment. Finally, his conclusion is also of importance that ethnicity has to be interpreted as the result of a process of group-identification and group-differentiation, which on the one hand are characterized by objective factors such as a common historical past, race, cultural background, language, religion, on the other hand by subjective factors of group-categorization which are employed by members of their own group, as well as by members of other groups in order to identify the group in question as separate .

The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.

Fredrik Barth described ethnic categories as:

Organisational vessels that may be given varying amounts and forms of content in different sociocultural systems. (Barth F. 1969, 14, 15)

The underlying idea is that the cultural content of a group is subject to change, and that the 'ethnic boundary' determines the continuity of the ethnic group. The ethnic boundary, according to Barth, is determined by a subjective group-identification. In its interaction and communication within the group itself and with others, the group is led by the so-called 'ethnic labels'. These 'ethnic labels' are employed by members of the group in order to categorize their own group as well as by members of other groups to identify the group in question as a distinct category. The symbolic comparison of boundaries to 'organisational vessels' indicates that Barth's view of the meaning of the boundaries is after all too static. In Barth's approach they are absolute. I wonder whether it is always possible to give a clear indication of ethnic boundaries. Barth's ideas nonetheless are useful for the situation of the Moluccans. Even apart from whether, from an objective point of view, it is always possible to give a clear indication of ethnic boundaries, this does not alter the fact that in the very perception of many Moluccans of their environment - for example the distinction between Moluccans and Dutchmen - these ethnic boundaries are always there. In this connection one especially refers to the whole of standards and values and family relationships, which plays a part with every interaction (e.g adat-istiadat; pela-alliances).

Moluccans are sometimes said to maintain contacts among themselves and to form a close community through their family relationships. As a result of this

they are said to form a distinct group as opposed to the surrounding society. In this respect it is possible to make the connection with the terms, vessel, and 'boundary'.

Another source of inspiration for me in this study was the author Abner Cohen. Cohen tried to make the concept of the symbol applicable to ethnic groups. According to Cohen ethnicity constitutes an important component in a series of symbolic strategies in order to achieve a number of basic aims of ethnic groups.

Ethnicity is the result of intensive struggle between groups over new strategic positions of power within the structure of the new state, places of employment, taxation funds for development, education, political positions and so on. As a result of this intensified struggle many ethnic groups mobilise their forces and search for ways in which they can organise themselves politically so as to conduct their struggle effectively. In the processes of this mobilisation a new emphasis is placed on parts of their traditional culture and this gives the impression that there is here a return to tribal tradition and to tribal separatism when in fact 'tribalism' or ethnicity, in the contemporary situation is one type of political grouping within the framework of the new state. (Cohen, 1974,96,97)

Family relationships and other symbols based on cultural identity are considered to be important mechanisms for distinguishing the ethnic group in question, with a view to safeguarding collective interests in this way. In this context two interpretations of the concept of the symbol are of importance.

- 1 The cultural and historical significance of the concept of the symbol.

Cultural symbols which they had brought along such as a common historical past, language, adat-istiadat and the ideal of freedom and religion have a symbolic significance for large groups of Moluccans.

- 2 The social and political significance of the concept of the symbol.

As a result of the social and political position of the Moluccans in Dutch society, Moluccan leaders may start to use this very position as a symbol and as a frame of reference for developing strategies with a view to improving their own position and that of a lot of Moluccans. Employing ethnicity as a purely political phenomenon as well as the interpretation of ethnicity merely in terms of culture or ethnic consciousness at the same time implies a restriction. Ethnic consciousness is connected to a great

degree with aspects of affection, sensitiveness, security and warmth. Whereas Barth especially emphasizes the indication of ethnic identity through interaction, Cohen accentuates the use of traditional culture as an instrument of political organization.

In this study, the development of an ethnic identity is situated in processes of cultural change, in which geographic mobility and the inculturation of cultural symbols are important indicators. Here, putting the concept of ethnic identity into operation is especially realized through a study of family relationships and of Moluccan organizations.

Demarcation and the creation of a distinctive profile

I agree with Barth (1969) that ethnic groups will seek to stress their distinctive features. In the case of the Moluccan group this striving for 'distinctiveness' often finds expression in the values and standards regarding marriage, family and further relatives. Arguing likewise it is possible to state that where there will be a striving for stressing the distinctive features of the Moluccan identity as opposed to other identities, there will also be a tendency towards marking oneself off with regard to other ethnic groups. In other words, in the views of the Moluccans, there will be criteria and standards which Moluccans have to meet, before being allowed to call themselves Moluccans. It may be assumed that the criteria for stressing the distinctive features and for the demarcation will partly overlap. In how far this is really the case will have to appear empirically. With the proposition that the Moluccan identity stresses its distinctive features particularly in aspects of family life, I do not want to rule out the possibility that other areas of Moluccan life, for example the church, the political interest groups, Moluccan welfare work and so on, may contribute to this experience to identity and create a distinctive profile. Creating a distinctive profile of one's own identity and establishing the boundaries are probably inadequate for a group to be able to survive as an actual, social and socio-psychological reality. It is true that the creating of a distinct profile makes one's own group visible in the social, socio-psychological and cultural-anthropological field for both the in- and the outgroup. Establishing the boundaries of the group naturally constitutes a condition for being able to exercise social control over the behaviour of the ingroup members. But it will be evident that this does not yet suffice to safeguard the interests of the ingroup and its members with respect to the outgroup. With a view to the latter it is necessary for a group and subgroups to see the rise of secondary social systems, in which strategies are developed with the help of which one approaches the organs of power of the surrounding society. It is presumably also these systems that will be ready to give practical application to the social future of the Moluccan group for the Moluccan members, both within the context of the Dutch nation and within

wider contexts.

The 'traditional' type of family

On the basis of a description of processes of change within the traditional type of family, an attempt has been made to gain an insight into the development of an ethnic identity in Moluccan family situations. By the 'traditional' type of family we mean especially the families of the 'first generation' of Moluccans who arrived in the Netherlands in 1951. It is characteristic of this type of family that both the father and the mother can often boast an experience of the cultural symbols in their traditional form which they brought along from the native village 'kampong'. This means that one still knows from personal experience the traditional rules from the adat-istiadat as a result of which these still appeal very clearly to their imagination.

Another characteristic of this type of family is that it is the scene of the process of inculturation of the traditional and inherited cultural symbols to the 'second generation' of Moluccans. Partly as a result of this process of inculturation, it is possible to speak in the Moluccan community of the development of a typically Moluccan ethnic and cultural identity in Dutch society. This type of family is rooted in the camps where the Moluccans used to live for years with few contacts with Dutch society, let alone an active participation in society. It is also of some importance that it was exactly this 'traditional' type of family that was the basis of the Moluccans' own institutions such as 'kumpulans' (native village organizations), the political interest groups, and the church organizations, which are an important basis for the care and guidance of the young generation. The description of the 'traditional' type family has reflected the views of the first generation with respect to the bringing up of children, the meaning of the family and traditional cultural values, standards and manners such as rituals, but also pela- and bongso relationships. The question how one regards the significance of the church and the future of the Moluccan community is also made a subject of discussion here. Following naturally from this we have described how the children of this first generation have managed, how they bring up their children and how these parents, among other things, view aspects of education and the emphasis on the distinctive features of one's own ethnic identity.

Ethnicity and ethnic identity in Moluccan organizations

The meaning of ethnicity and ethnic identity in Moluccan organizations is closely connected with internal and external developments in the Moluccan community.

The vast majority of the Moluccans living in the Netherlands are Protestants (92%). The major part comes from the central Moluccas (Amboyna and the Leasa-Islands). About 5% of the Moluccans are Catholics, coming from the Kei- and Tanimbar Islands. The remaining part of the Moluccans (3%) are Islamites. The church is still of vital interest for the Moluccan community. The significance of the church is apparent for example in the role the vicar and the church organisations play at baptisms and funeral ceremonies. For a long time apart from being a preacher the vicar was also a social worker and mediator in all kinds of conflict situations. Gradually there are also processes of change within the church, among which there is the bilingual use of sermons with a view to bringing the gospel closer to the young generation. Something is stirring in the Moluccan church in the Netherlands. It is evident that it is more or less muddling through. The Moluccan church on the one hand is trying to be a haven, but on the other hand it is also trying to point the lives of many thousands of Moluccans in the right direction. It is however, impossible to regard the position of the Moluccan church in the Netherlands as separated from the social and cultural context of the Moluccans in Dutch society. Against this background a number of matters clearly demand the church's attention and in particular the church's vision and attitude. Some matters which are being submitted to the attention of the church, in particular the vicars and the members of the church council, are for example: What is the attitude of the church towards the phenomenon of living together, abortion, divorce, homosexuality, the use of drugs and of tensions between faith and magic.

Adat-istiadat; pela- and bongso alliances and mata rumahs

Placed in an environment completely alien to them the Moluccans began to reorientate themselves on the cultural elements they had brought along. The 'kumpulans' play an essential part in this. Kumpulans refers partly to the term association, partly to the kinship groups, based on the pela system. Of central interest in the 'kumpulans' are the various possibilities of offering relief. The traditional cultural pattern of the Moluccan community is based on kinship groups, sometimes also called the adat of the 'mata-rumah', and the adat of the villages, 'adat negeris'.

Family ties among Moluccans are still very strong. Moluccans speaking to 'outsiders' about 'family' may imply various interpretations and meanings. The smallest living unit is the 'rumah-tangga'. This may be compared to the western 'family' mostly father, mother and children. The 'rumah-tangga' (family) is part of a family in a broader sense. Various families together form a large family-group, an extended family. This is where varying interpretations arise. Is a family 'rumah-tangga' which is part of a (larger) family a

'mata-rumah' or do several families (proper) together form a 'mata-rumah'? The conclusion of my study is that the term 'mata-rumah' is used by Moluccans in either situations. It is my observation in the daily practice of my work that in conflict situations or in the case of instant relief both meanings are used.

What is important is that great importance is still attached among Moluccans to the 'mata-rumah' (clan idea). The Moluccans in the Netherlands are especially organized in patrilinear clans. The social life of the Moluccans is partly dominated by the adat of the negeri(village). Apart from the village authorities 'saniri negeri' and the adatchief, 'kepala adat', the supervision of the observance of the laws is also assigned to the powers of the supernatural. According to Cooley F. (1962) adat may be applied in too ways:

It may be used in a very general way to refer to those vestiges of indigenous religion, which are still found very widely throughout the region, more specifically the attitudes, rites and observances connect with belief in spirits of the dead ancestors, in supernatural powers connected with particular places, objects etc...

The second meaning of adat is formulated by him as follows:

Adat is the customary usage which has been handed down from the ancestor.

On the one hand adat-istiadat refers to the original religion incorporating the attitudes, rites and views which are connected with the spirit of the ancestors, and supernatural powers assigned to certain places and objects. On the other hand it refers to the observance of usages and customs which are handed down orally from generation to generation. Observing the adat rules means security and prosperity for the community, failing to observe them, however, means that one runs the risk of being punished. Among the Moluccans in the Netherlands there are different interpretations of the word 'adat' or 'adat-istiadat'. For a lot of Moluccans it is closely connected with culture, traditions or customs, although they are unable or unwilling to give a more concrete meaning or content to it. Others refer to pela-ties, to respect towards older people or to mutual assistance. In this context the pela- and bongso alliances should be mentioned as an important foundation of the adat-istiadat. Pela-ties are brother relationships or alliances between the populations of two or more native villages. Pela-ties are mostly attributed to events, recorded in mythical narratives and originating from solemn oaths made by ancestors, 'sumpah djandjian', which ought to be respected from generation to generation. It is a network of relationship to which important functions are assigned. In view of the origin of these relationships in the pre-Christian era, pela-ties are not exclusively connected with a certain religion. There is no uniformity in the Moluccan view in how far the pela-relationships of a woman which are based on her 'mata-rumah' continue to exist for

her children. A number of Moluccans subscribe to the view that pela-relationships only continue to exist in the male lineage. This seems plausible in view of the patrilinear and patrilocal character of the adat, which is also confirmed by Cooley in particular. However, a great number of the Moluccans in the Netherlands apply the standard that pela-relationships, as far as they are known, ought to be respected both in the male and in the female lineage.

Political interests and youth organizations

Apart from the religious and the traditional kinship organizations the Moluccan community has seen the rise of Moluccan political interest and youth organizations, which are focussed on the ex-KNIL position (Royal Dutch Indian Army), the ideal of freedom of the Republic of the South Moluccas(RMS) and the ideology of return. Here, too, there were shifts of visions and attitudes in the course of years. From a return to a free RMS and a permanent stay and integration in Dutch society.

A comparatively new social phenomenon are the Moluccan welfare organizations, ranging from the institutions of socio-cultural work to an advisory body such as the *Inspraak Orgaan Welzijn Molukkers*(Body for Participation Welfare Moluccas), an advisory body of the minister of Welfare, Health and Cultural Affairs. Of late years, shape and content has also been given to drugs aid and the Moluccan diaconal-social work.

One of the problems of the government in the present situation is promoting the integration and participation of Moluccans among others in the general Dutch services. Moluccan organizations such as *Muhabbat* want to play an intermediary and pivotal role in this process.

Besides the traditional Moluccan women organizations, new Moluccan women organizations have also gradually presented themselves. The *Gerakan Wanita*² *Pattimura* and the *Kelompok*, each of them in their own way, are trying to give content and shape to the emancipation process of Moluccan women.

Moluccan intellectuals partly have a marginal function and partly play a central part in determining the course of Moluccan thinking and acting. In how far Moluccan intellectuals play a vanguard role within the Moluccan society is an aspect which is interpreted in different ways by the various groups.

Moluccan identity in processes of cultural change

In spite of the processes of change within the Moluccan community, it may be observed, broadly speaking, that as far as the third and fourth generation of Moluccans the kinship relations in the traditional sense are still important. According to the various situations of upbringing and geographical location it

is possible to distinguish between families which still adhere to the Moluccan system of kinship in the traditional sense and families in which the standards and values are in a way subject to decay. To put the matter more concretely: within one large family group and even within one family proper, there are children that lay more emphasis on the traditional way of bringing up children and children that are more oriented on Dutch society. In this respect the question is whether and in what way Moluccan family-life (family proper and larger family-group) as primary institutions can:

- a. play a role as instruments for the benefit of the Moluccan way of life;
- b. act as means to create a distinct profile of the Moluccan identity;
- c. contribute components for determining the Moluccan identity;
- d. offer the materials for laying the foundation of secondary institutions.

'Keluarga' model

In the analysis of this model I should like to think in terms of two models: the model of the family proper and the model of the larger family-group. I should like to call the first model the 'Keluarga-model', by which I mean especially the family-model based on father, mother and children. Actually it is a more western family model with the exception that the 'Keluarga-model' intrinsically incorporates a number of specifically Moluccan cultural elements, which are quite usable in this modern society. In this respect one may think of symbolic concepts such as: 'persekutuan' (being one, making for solidarity), 'kerhormatan' (respect), reciprocity, 'persaudaraan' (fraternization). The 'Keluarga-model' should also include a number of general Moluccan collectivity elements such as 'hidup kebangsaan'; 'Muhabbat'; 'masohi' etc...

'Saudara Bersaudara' model

I should like to call the second model the 'Saudara Bersaudara' model, which is especially given expression on meso- and macro level and is also embedded in the traditional system of kinship. In this model elements of the *pela*-system are of importance and the emphasis is laid on the principle of reciprocity and the broader family relationships.

The 'Keluarga' model is of importance because it may be observed that Moluccan family-life is far more oriented on one's own family than on broader relationships of *pela*'s and *saudara*'s. The 'Saudara Bersaudara' model is of importance, because both the families proper and the larger family-groups should work in a more goal-oriented way towards building up the Moluccan identity.

The very interpretation of the two models in the present situational context may contribute to giving concrete expression to a new Moluccan identity and may prevent the Moluccan identity from being exposed to assimilation.

Ethnic identity in processes of cultural change in fact implies trying to create a synthesis between the traditional inherited symbols and the acquisition of new symbols. This is done in such a way that the ethnic group has sufficient hold to mobilize members of the group, as a group as a whole, so that it may continue to exist as an ethnic group in this society. It is possible to work for the achievement of this synthesis, provided a number of instruments are further elaborated.

First of all being highly organized will contribute to the group as a whole becoming more able to stand up for itself. This is impossible, however, without a plain affinity with cultural symbols which are relevant for the soul, the heart of the ethnic group. Traditional symbols proper to the ethnic group should not only be reassessed, but should acquire a functional meaning for the members of the group. Family relationships are of essential interest for Moluccan culture. The language, too, will have to play a very central part in education. Malay, or the Indonesian language will have to be spoken by the members, if it is to offer points of contact for members of the group. At the same time there will have to be a command of Dutch as a social language, if it is to be used as a mobilizing factor for participating in Dutch society.

Finally Moluccan leaders and organizations will have to recognize that there are not only shifts and changes in visions within the Moluccan community, but that there is a gradual development towards a situation where there is a careful and responsible social transformation in order to achieve the common goals and to develop and reinforce Moluccan identity.

STELLINGEN : DISSERTATIE RINSAMPESSY. E

- 1 In de afgelopen decennia is het integratiebeleid ten aanzien van etnische minderheden in het algemeen en van Molukkers in het bijzonder gekenmerkt door het ontbreken van integratie van dit beleid in de verschillende departementen. Daarenboven heeft dit als effect gehad dat etnische minderheden gesegregeerd raken van andere sectoren van de maatschappij.
- 2 De 'arrogantie van de toegankelijkheid' houdt pas op als Nederlandse instellingen op een emancipatorische wijze de vanzelfsprekendheid van hun culturele symbolen en methoden van hulpverlening oprecht ter discussie stellen.
- 3 'Etnische markerings' en 'etnische profilering' kunnen complementair zijn aan de integratie van etnische minderheden in de Nederlandse samenleving.
- 4 De Molukse identiteit kan zich positief en sterk ontwikkelen indien een aantal basisprincipes van de meegebrachte cultuur ('pela-systeem' en 'keluarga-systeem') in evenwicht worden gebracht met de situationele kontekst van de Molukse generatie in de Nederlandse samenleving.
- 5 De Molukse intelligentsia zal zich bij de ontwikkeling van de Molukse identiteit zich enerzijds moeten verdiepen in aspecten van de cultuur, anderzijds zal zij zich met hoofd en hart pragmatisch moeten opstellen bij de realisering van een aantal doelen, die relevant zijn voor een sterke ontwikkeling van de Molukse identiteit.
- 6 De Molukse religieuze en politieke leiders zullen zich meer dan ooit moeten toeleggen op de reorganisatie van hun subculturele systemen. Daarbij kunnen zowel het moderne 'keluarga systeem' als het 'saudara bersaudara model' belangrijke grondslagen vormen voor de ontwikkeling van de Molukse identiteit, die haar wortels heeft in het traditionele cultuurpatroon, de religieuze traditie en het moderne westerse systeem.
- 7 Molukkers en in het bijzonder Molukse leiders zullen zich veel meer dan tot nu toe het geval is geweest organisatorisch en economisch moeten oriënteren op Indonesië in het algemeen en de Molukken in





het bijzonder. Er bestaat geen onmiddellijke discrepantie tussen de economische en organisatorische opbouw van de Molukken en het zelfbeschikkingsrecht van het Molukse volk.

- 8 De Verenigde Naties zullen -nog meer dan bij de Koerden het geval is- er voor moeten zorgen dat de huidige transmigratie-politiek van de Indonesische regering wordt gestopt of op z'n minst een andere koers krijgt. Anders zijn er binnen 50 jaar geen Molukkers, Papoea's, Timorezen, etc.. meer. Het gevaar van genocide op grote schaal is dan reëel aanwezig.
- 9 Het Nederlandse westerse, gezinstype lijkt zich te ontwikkelen in de richting van een extended-family model. Echter de westerse therapeuten zijn nog niet in staat methodieken te ontwikkelen, waarbij de positieve kanten van het extended family model de overhand krijgen.
- 10 Voor een goede ontwikkeling van de wetenschap is het wenselijk en noodzakelijk dat 'witte' onderzoekers zich een 'zwarte' resp. 'gekleurde' onderzoeker als gesprekspartner zoeken.
Door dit te doen, beantwoorden wij in ieder geval aan het begrip 'reciprociteit' als antropologisch grondprincipe en wordt de asymetrie in de interetnische verhoudingen doorbroken.
- 11 Deze studie heeft er ondermeer toe bijgedragen dat je nu veel meer Molukkers ziet dan vroeger.
- 12 Met een wesp moet je delen of je moet er van scheiden.
- 13 Restaurants, die pittig of zeer pittig -lees heet- eten serveren, moeten worden verplicht hete thee te promoten, maar ook komkommersalade op te nemen in hun culinair ritueel. Niet alleen om de komkommerberg te reduceren, maar vooral om de hitte en de erotiek op de tong tot normale proporties terug te brengen. Op deze wijze kunnen ook de restaurants een belangrijke bijdrage leveren aan de wederzijdse acceptatie van de hete thee enerzijds en de komkommer en de sla anderzijds in het intercultureel tafelen.

